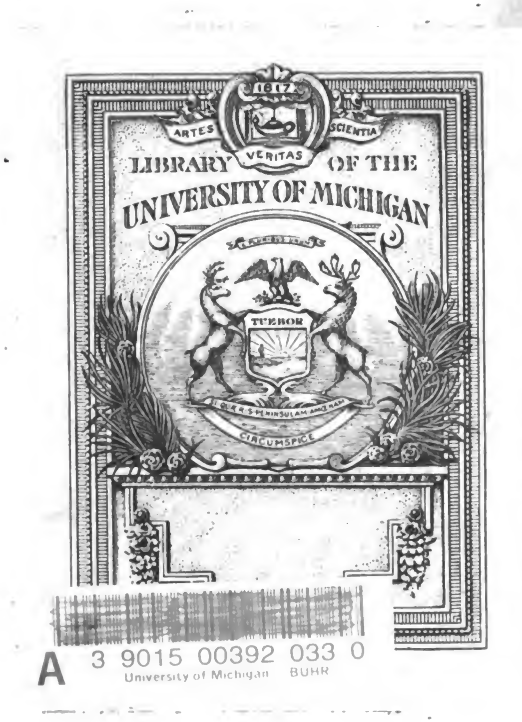

B
3998
.S58


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





XI



Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie.

Ein philosophischer Versuch

von

Heinrich Christoph Wilhelm

H. C. W. Sigwart,

Magister der Philosophie und Repetent am theologischen Seminarium zu Tübingen.

Tübingen,
bey C. F. Osiander.
1816.

Cuilibet ad reprehendendum pateat accessus et ipse post tabulam delitescens liberas hominum voces in mei ipsius emendationem exaudiam atque hunc adhuc discendi modum ceteris, quibus uti soleo, adjungam.

Cartes. Dissert. de Method.

Vorrede.

Indem der Verfasser dem philosophischen Publicum einen Versuch übergiebt, gesteht er selbst die Unvollkommenheit seiner Arbeit. Die Schwierigkeiten der vorgelegten Aufgabe hat er zuvor gekannt und es konnte daher (so ernstlich er auch darnach strebte) sein Vorhaben nicht seyn, dieselbe auch eine vollkommen befriedigende und erschöpfende Weise zu lösen. Er ist zufrieden, wenn das Wenige, was er gesagt hat, richtig ist und vielleicht einigermaßen genugthut. In jedem Falle hofft er diejenige Absicht zu erreichen, welche in der angeführten Stelle von des Cartes ausgesprochen ist — durch das Urtheil Verständigerer

belehrt zu werden. Uebrigens wünschte er, daß die Abhandlung als dasjenige beurtheilt würde, was sie seyn soll — eine historische Untersuchung. Es sollte also keine Vertheidigung des Spinozismus seyn, aber auch keine Widerlegung, außer soweit die eine oder die andere herbeygeführt wurde, um den richtigen Sinn desselben zu bestimmen. Um möglichen Mißdeutungen vorzubeugen, sind indessen einige allgemeine Bemerkungen angehängt worden, welche des Verfassers Urtheil über die durch die Abhandlung angeregten Fragen enthalten.

Tübingen im Junius 1815.

Der Verfasser.

Einleitung.

Daß der Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie in irgend einem Zusammenhange stehe, einem näheren oder entfernteren, läßt sich zum voraus schon aus den bekannten Zeit- und Ort-Umständen vermuthen. Spinoza war noch ein Zeitgenosse von des Cartes, dessen Philosophie gerade

in den Umgebungen des Spinoza großes Interesse geweckt hatte und es ist (wie Herder sagt) das Schicksal auch des fruchtbarsten menschlichen Geistes, daß er, mit Zeit und Ort umfangen, in gewißen Ideen gleichsam aufwächst und sich nachher nicht ohne Mühe von ihnen zu trennen vermag. Spinoza hatte sich ferner mit Eifer und Vorliebe dem Studium der Cartesianischen Philosophie gewidmet a) und dieselbe auch nach einer neuen (der geometrischen oder synthetischen) Methode dargestellt. In dieser Darstellung schon finden sich Andeutungen jenes Zusammenhangs, deutlichere und vollständigere in seinen übrigen Schriften, besonders in der Ethik und den Briefen. Auf diesen Zusammenhang ist auch frühe schon aufmerksam gemacht worden b) und der Zweck dieses Versuches ist, den-

a) Praef. zu den Oper. posth.

b) Auch Bayle (Art. Spinoza) sagt: On n'a pas fort de penser que l'abus qu'il (Spinoza) fit de quelques maximes de ce philosophe (des Cartes) le conduisit au précipice. Leibniz Theodicée §. 393. —

selben aus den Schriften des Spinoza selbst darzulegen. Vermißt man hiebey die Anführung und Benutzung früherer Vorarbeiten; so kann sich der Verfasser entschuldigen mit der Unmöglichkeit, sich dieselben zu verschaffen. Da indessen die Darlegung dieses Zusammenhangs nicht in die einzelnen Details gehen sollte, so ist nur auf die hauptsächlichsten Momente, welche hier in Betrachtung kommen, Rücksicht genommen worden. Diese sind nach des Verfassers Ansicht

1) der verschiedene Standpunkt, von welchem aus Spinoza und des Cartes ihre Systeme construirten.

2) Die Idee des Absoluten,

3) das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, und endlich

Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde qu'en confondant les substances avec les accidens en otant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinozisme, qui est un Cartesianisme outré.

4) die Ansicht der endlichen Dinge an und für sich und im Verhältniß zu einander.

Die Zusammenstellung gehet natürlich aus von einer Darlegung der Cartesianischen Philosophie.

Ueber den

Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie.

Hauptsätze der Cartesianischen Philosophie.

§. 1.

Da die menschliche Erkenntniß durch mancherley Vorurtheile und Irrthümer entstellt ist; so bleibt, um einen sicheren Grund der Wahrheit und der Wissenschaft zu finden, kein anderes Mittel übrig, als einmal alles bisher für wahr gehaltene zu verwerfen, nichts, was irgend zweifelhaft zu seyn scheint, anzunehmen.

§. 2.

Bey diesem Zweifel an aller menschlichen Erkenntniß bleibt demjenigen, welcher methodisch philosophirt, als die erste und einzig-gewisse Erkenntniß übrig der Satz: cogito, ergo sum.

§. 3.

Untersucht man diesen Satz, und warum er für unmittelbar gewiß gehalten wird, so liegt der Grund der Ueberzeugung darin, daß man klar und deutlich erkennt, es sey unmöglich, daß ein Wesen denke, ohne zu existiren.

§. 4.

Hieraus folgt unmittelbar der allgemeine Grundsatz: dasjenige, was ich eben so klar und deutlich erkenne, als meine eigene Existenz, ist wahr a).

a) Dissert. de methodo: Quia notabam, nihil contineri in his verbis: Ego cogito, ergo sum, quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem, fieri non posse, ut quis cogitet, nisi existat; credidi, me pro regula generali sumere posse, omne id, quod valde dilucide et distincte concipiebam, verum esse. Damit vergleiche man folgende Stelle aus der Medit. III.: Sum certus, me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset; ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.

§. 5.

So ist demnach die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß das Kriterium der Wahrheit, und da nicht die Sinne, sondern allein der Verstand eine klare und deutliche Erkenntniß giebt, so ist der Verstand die Quelle und der Richter der Wahrheit.

§. 6.

In dem Verstande treffen wir an gewisse allgemeine Begriffe und Grundsätze, welche demnach, sofern sie allein dem Verstande angehören, wahr sind.

§. 7.

Unter diesen allgemeinen Grundsätzen sind hauptsächlich folgende zu bemerken:

1) Quod factum est, infectum esse non potest. (Allgemein ausgedrückt: der Satz des Widerspruchs.)

2) Aus Nichts wird Nichts — a nihilo nihil fieri. Alles hat seine Ursache, entweder eine äussere, die ausser dem Dinge liegt, oder eine innere, die in der Natur und dem Begriffe des existirenden Dinges selbst gedacht wird a).

a) Cfr. Respons. ad Sec. Obj. Ax. I. Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit caussa, cur existat.

Wenn wir aber sagen, es sey etwas in der Natur oder dem Begriffe eines Dinges enthalten, so behaupten wir eben damit, daß es von demselben wahr sey, oder bejaht werden könne.

Wendet man diesen Grundsatz auf unsere Vorstellungen oder auf unser Denken überhaupt an, so folgt, daß alle unsere Vorstellungen eine Ursache haben müssen, entweder eine innere oder äussere; daß in uns keine Idee vorhanden ist, von welcher nicht irgendwo entweder in uns oder ausser uns ein Urbild (Arche-typus) vorhanden wäre, dessen Abbild die Vorstellung ist.

3.) Dasjenige Maas oder derjenige Grad von Vollkommenheit, Realität, welcher in irgend einem Dinge ist, muß formaliter oder eminenter in der ersten oder adäquaten Ursache desselben enthalten seyn a).

§. 8.

Wenden wir diesen Satz wiederum auf unsere

a) Per eminenter intelligo, cum causa perfectius continet omnem realitatem effectus, quam effectus ipse: per formaliter vero, cum aeque perfecte illum continet. — Des Cartes drückt diesen Grundsatz in der Medit. III. so aus: Hinc sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id, quod magis perfectum est, h. e. quod plus realitatis in se continet, ab eo, quod minus.

Vorstellungen an. Betrachtet man die Vorstellungen blos als Denkweisen (modi cogitandi), so sind sie alle einander gleich, und können alle auf gleiche Weise aus dem Denken hervorgehen; aber wie es verschiedene Grade der Realität oder Wesenheit giebt, so sind auch die Vorstellungen verschieden, je nachdem sie mehr oder minder vollkommene Gegenstände darstellen. Sie unterscheiden sich in Hinsicht auf ihre realitas objectiva a). Und in dieser Beziehung gilt der Grundsatz: die Vollkommenheit oder Realität, welche in unsern Vorstellungen objective enthalten ist, muß in der ersten und adäquaten Ursache derselben nicht blos objective oder repraesentative, sondern wirklich entweder formaliter oder eminenter enthalten seyn b). Dieser Grundsatz ist richtig: denn wenn gleich die Realität der Ideen nur objectiv ist; so hat man doch keinen Grund, anzunehmen, jene Realität sey in den Ursachen der Ideen gleichfalls nur objec-

a) Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea. — Quaecunque percipimus, tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.

b) Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus; et eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint.

tive, nicht formaliter enthalten. Denn wie die objective Weise des Seyns den Ideen ihrer Natur nach zukommt; so kommt auch den Ursachen derselben, wenigstens den ursprünglichen, ihrer Natur nach die formale Weise des Seyns zu; und obwohl eine Idee aus der andern hervorgehen kann, so giebt es hier doch keinen Fortschritt ins Unendliche, sondern man gelangt nothwendig auf irgend eine erste Idee, deren Ursache ein Urbild ist, in welchem die objective Realität der Idee vollkommen enthalten ist formaliter.

§. 9.

Nun treffen wir aber in dem Inhalte unseres Denkens an die Idee eines allervollkommensten Wesens, in welcher zugleich der Begriff nicht blos einer zufälligen und möglichen, sondern einer schlechthin nothwendigen und ewigen Existenz enthalten ist. Diese Idee ist klar und deutlich, und folglich wahr. Diese Idee entsteht auch nicht durch Negation des Endlichen, wie z. B. Ruhe und Finsterniß durch Negation der Bewegung und des Lichtes erkannt werden. Vielmehr erkenne ich deutlich, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität seyn müsse, als in der endlichen, und in so fern die Idee des Unendlichen früher ist als die Idee des Endlichen, die Idee Gottes früher als der Begriff meiner selbst.

Denn wie sollte ich meine eigene Unvollkommenheit fühlen und erkennen, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Wesens in mir vorhanden wäre, mit welchem mich vergleichend ich meine Mängel erkenne? — Aus diesem allem folgt, daß die Idee des allervollkommensten Wesens eine reelle und zwar ihr entsprechende Ursache hat. Da wir aber jene unendliche Vollkommenheit in uns selbst nicht antreffen; so können wir auch nicht selbst die Ursache jener Idee seyn; das Urbild ist nicht in uns, sondern ausser uns, die erste und adäquate Ursache jener Idee ist ein allervollkommenstes Wesen, absolut-nothwendig, und verschieden von uns, d. h. Gott.

Ebendasselbe folgt auch aus dem zweyten oben (§. 7.) angeführten Grundsatze:

Da nämlich in der Natur und der Idee des absolut vollkommenen Wesens zugleich enthalten ist der Begriff der absolut nothwendigen und ewigen Existenz; alles aber, was auf diese Art klar und deutlich in der Natur und dem Begriffe eines Dinges gedacht wird, von demselben wahr seyn muß, oder bejaht werden kann, so folgt unmittelbar aus der Natur und dem Begriffe des absolut vollkommenen Wesens, daß es auf eine nothwendige und ewige Weise existire. So gewiß es ist, daß die

drey Winkel eines Dreyecks zusammen gleich zweyen Rechten sind, weil es aus der Natur und dem Begriffe (dem Wesen) des Triangels folgt; so gewiß existirt das absolut vollkommene Wesen nothwendig, weil die Existenz in dem göttlichen Wesen selbst enthalten und von ihm unzertrennlich ist a).

§. 10.

Diese Idee Gottes ist angeboren. Und es ist gar nicht zu verwundern, daß Gott dem Menschen bey der Schöpfung jene Idee eingegeben hat; sie sollte gleichsam das Kennzeichen seyn, welches der Künstler seinem Werk aufdrückte.

§. 11.

Von dieser Idee des allervollkommensten Wesens hängt nun auch die Gewißheit aller übrigen Dinge ab; so daß ohne die Erkenntniß Gottes nichts vollkommen gewußt und erkannt werden kann. Dieses geht hervor aus folgendem.

a) Cfr. Medit. V. Si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur, ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere; numquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur? u. s. w. Ibid. Quod ad Deum attinet, certe, nisi praejudiciis obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem.

§. 12.

Das Wesen Gottes schließt alles dasjenige nothwendig in sich, worin wir irgend eine unendliche Vollkommenheit erkennen können, d. h. irgend eine Vollkommenheit, welche durch keine Unvollkommenheit beschränkt ist. Denn es giebt allerdings vieles, in welchem wir zwar einige Vollkommenheit anerkennen, zugleich aber auch Unvollkommenheit oder Beschränkung wahrnehmen; welches ebendeßwegen Gott nicht zukommen kann. So ist in der körperlichen Natur mit der räumlichen Ausdehnung Theilbarkeit eingeschlossen, diese aber eine Unvollkommenheit; und es ist demnach gewiß, daß Gott nicht körperlich ist. Ebenso ist zwar das Empfinden eine gewisse Vollkommenheit; weil aber mit dem Empfinden immer ein Leiden verbunden ist und dieses Abhängigkeit von einem Andern voraussetzt; so kommt Gott die Empfindung nicht zu, sondern allein Verstand und Wille. Dieser göttliche Verstand und Wille wirkt nicht, wie der endliche des Menschen, durch einzelne Operationen; seine Wirksamkeit ist eine und dieselbe einfache, durch welche er Alles zugleich erkennt, will und schafft.

§. 13.

Da also Gott allein, als das allervollkommenste Wesen die wahre Ursache alles Möglichen und

Und so gehen demnach auch unsere Ideen, sofern sie vollkommen sind, d. h. sofern sie klar und deutlich gedacht werden, von Gott aus und sind ebendeßwegen wahr a).

Die Existenz Gottes ist von allen möglichen Wahrheiten die erste und die ewige, und von ihr gehen alle übrigen aus b).

quia hoc uno, quod concipiam ens, seu id, quod est, nulla habita ratione finiti aut infiniti, infinitum est ens illud, quod concipio. Verum ut concipiam ens finitum, oportet, ut aliquid rescindam ex generali ista notione entis, quam proinde priorem esse necesse est.

a) Hoc ipsum, quod paulo ante pro regula assumsi, nempe: illa omnia, quae clare et distincte percipimus, vera esse, non aliam ob caussam sunt certa, quam quia Deus existit estque Deus ens summum et perfectum, adeo ut quidquid entis in nobis est, ab eo necessario procedat; unde sequitur, ideas nostras sive notiones, cum in omni eo, in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam sint atque a Deo procedant, non posse non in eo esse veras. — Dissert. de Methodo.

b) Epist. P. I. ep. CXII. CXIX. — Idea infiniti, cum comprehendat totum esse, illud omne comprehendit, quidquid est in rebus veri (veritas consistit in esse, falsitas in non esse.) — Quantum ad veritates aeternas, dico iterum illas esse tantum veras aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; non autem contra veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint verae.

§. 16.

Nachdem wir auf diese Art die menschliche Erkenntniß im Allgemeinen betrachtet, das Kennzeichen und den reellen Grund ihrer Wahrheit entdeckt haben; gehen wir weiter zu dem besondern Inhalt derselben.

Es sind, außer den ewigen Wahrheiten, die Vorstellungen entweder von Dingen oder von Eigenschaften der Dinge, welche den Inhalt unserer Erkenntniß ausmachen. Hieher gehören die Begriffe von Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und andere dergleichen, die sich auf alle Geschlechter der Dinge erstrecken. Es ist der Mühe werth, sie einzeln zu betrachten.

§. 17.

Nach dem strengen Begriffe können wir unter Substanz nichts anderes verstehen, als ein Ding,

Et si homines verborum suorum sensum probe intelligerent, utique non possent sine blasphemia dicere, veritatem cujuspiam rei priorem esse cognitione Dei; in Deo enim unum idemque est velle et cognoscere; ita ut hoc ipso, quod aliquid velit, ideo cognoscat et ideo tantum talis res est vera. Non est ergo dicendum, quodsi Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae. Dei enim existentia est veritatum omnium possibilium prima et maxime aeterna et sola, unde reliquae omnes procedant.

welches so existirt, daß es zu seiner Existenz keines andern Dinges bedarf. Nach diesem strengen Begriffe giebt es nur Eine Substanz, nehmlich Gott. Will man den Begriff der Substanz auf endliche, erschaffene Dinge anwenden; so muß er beschränkt werden. Die endlichen Dinge heißen Substanzen, sofern sie zu ihrer Existenz allein den concursus Dei bedürfen. — (Possunt substantia corporea et mens, sive substantia cogitans, creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.)

§. 18.

Die Substanz kann daraus allein, daß sie ein existirendes Ding ist, also aus ihrer Existenz zunächst nicht wahrgenommen werden, sondern aus ihren Eigenschaften oder Attributen; nach dem allgemeinen Grundsatze, daß das Nichts keine Eigenschaften hat. Erst aus der Wahrnehmung eines Attributes schließen wir auf die Wirklichkeit einer Substanz, welcher jenes Attribut zukommt. Es hat aber jede Substanz Ein vornehmstes Attribut, welches ihre Natur und ihr Wesen bestimmt und auf welches alle übrigen Eigenschaften zurückgeführt werden können.

§. 19.

Von zwey Attributen haben wir eine klare und

deutliche Erkenntniß, nehmlich von den Attributen des Denkens und der Ausdehnung; sie existiren demnach wirklich (nach §. 14.), und da wir sie vermöge dieser klaren und deutlichen Erkenntniß von einander unterscheiden; so sind sie auch reell verschieden. (gleichfalls nach §. 14.)

§. 20.

Es giebt also zweyerley Substanzen, ausgedehnte und denkende; es giebt zwey oberste Geschlechter der Dinge, geistige und materielle, solche, die zur denkenden, und solche, die zur ausgedehnten Substanz gehören.

§. 21.

Die Natur und das Wesen der geistigen Dinge besteht im Denken; alle übrige Eigenschaften derselben sind nur modi des Denkens. Man unterscheide nehmlich Attribute und modi. Die Eigenschaften heißen Attribute, sofern sie blos als der Substanz inwohnend oder inhärirend gedacht werden; sie heißen modi, sofern die Substanz dadurch afficirt oder verändert wird.

§. 22.

Die Natur und das Wesen der materiellen Dinge besteht in der Ausdehnung; denn von dieser allein haben wir einen klaren und deutlichen Begriff; alle übrigen Eigenschaften der körperlichen Dinge,

z. B. Figur, Bewegung, Lage u. s. w. sind nur modi der Ausdehnung.

§. 23.

Hieraus folgt, daß der Raum und die Ausdehnung nicht wirklich verschieden sind und daß zwischen Raum und Körper kein wirklicher, sondern blos logischer Unterschied Statt findet. Sie unterscheiden sich, wie Gattung oder Art vom Individuum.

§. 24.

Hieraus folgt ferner, daß es keinen leeren Raum giebt und daß die Materie immer dieselbe ist. Alle Veränderungen, ebenso wie die verschiedenen Bildungen derselben hängen ab von der Bewegung — und Gott ist die erste, ursprüngliche Ursache der Bewegung. (Mechanische Naturansicht.)

§. 25.

Uebrigens findet zwischen der Substanz und demjenigen Attribute, ohne welches sie nicht gedacht werden kann oder zwischen zwey solchen Attributen Einer und derselben Substanz eine bloße distinctio rationis Statt.

§. 26.

Eine reale Unterscheidung findet nur Statt zwischen zwey oder mehreren Substanzen; daß sie realiter unterschieden seyen, erkennen wir daraus, weil



wir uns die eine ohne die andere klar und deutlich vorstellen können.

§. 27.

So sind Körper und Geist realiter unterschieden, weil wir von der Ausdehnung an und für sich und vom Denken an und für sich einen klaren und deutlichen Begriff haben.

§. 28.

Ausdehnung und Denken bestimmen die Natur der denkenden körperlichen Substanz. Man hat in derselben zu unterscheiden das Lebens-Princip und das Seelen-Princip; jenes ist der Grund der vegetabilischen und animalischen Bewegung, dieses der Grund des Denkens und der Erkenntniß. Das Seelen-Princip kommt allein dem Menschen zu, nicht den Thieren; daher die Thiere blos belebte Maschinen sind ohne Kraft des Empfindens, Vorstellens und Denkens. Der Sitz jener beyden Principien ist im Gehirne.

§. 29.

Das Verhältniß der Seele zu dem Körper und ihre Wechselwirkung kann nicht erklärt werden aus dem physischen Einflusse; sondern als Mittel- oder Verbindungs-Glied zwischen beyden Substanzen muß man annehmen die göttliche Wirksamkeit. Gott erhält in jedem Momente durch seine Assistenz den

Körper sowohl als die Seele in ihrem Daseyn; er ist auch der metaphysische Grund ihrer Veränderungen und Wechselwirkungen, insofern er der Seele in demjenigen, was sie nicht durch eigene Freyheit bewirken kann, Beystand leistet. (Systema assistentiae.) a)

§. 30.

Aus dieser Verbindung der Seele mit dem Körper gehen hervor die sinnlichen Empfindungen, Affecte und Begierden; die sinnlichen Empfindungen sind (nach dem klaren und deutlichen Begriffe) nur Modificationen der mit dem Körper verbundenen Seele; was denselben in den Dingen selbst entspricht, ist nicht erkennbar, ebenso sind die Affecte und Begierden modi der mit einem Körper verbundenen geistigen Substanz.

(Von den Begriffen: Dauer, Ordnung, Zahl rc. wird später die Rede seyn.)

§. 31.

Nachdem wir auf diese Art die Wahrheit der

a) Des Cartes gieng davon aus, daß die Quantität der Bewegung im Universum immer dieselbe ist, nie vermehrt oder vermindert werden kann. Gott ist die eigentliche Ursache der Bewegungen im Körper und der Vorstellungen in der Seele — der Seele bleibt nur die Direction der körperlichen Bewegungen.

menschlichen Erkenntniß zu begründen und ihren Inhalt im Allgemeinen darzustellen gesucht haben; ist noch übrig von dem Irrthume zu sprechen, welcher sich in unserer Erkenntniß findet. Der Irrthum bestehet im Allgemeinen darin, daß wir von einer Sache etwas bejahen oder verneinen, ohne sie klar und deutlich zu erkennen. Der Grund des Irrthums liegt nicht in Gott, sondern einestheils in der Unvollkommenheit unseres Erkenntniß-Vermögens a); weil aber der Irrthum kein bloßer Mangel (nicht etwas rein-negatives) ist; so muß er anderntheils auch gegründet seyn in einer positiven

a) Medit. IV. Experior, me innumeris erroribus esse obnoxium, quorum caussam inquirens animadverto, non tantum Dei, sive entis summe perfecti realem et positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili sive ejus, quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi obversari et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quid in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar; sed quatenus etiam quodam modo de nihilo sive de non ente participo h. e. quatenus non sum ipse summum ens desuntque mihi quam plurima, non adeo mirum esse, quod fallar. Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error, non esse quid reale, quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum &c.

Ursache. Diese ist der Wille, insofern wir die Freyheit haben, auch solchen Erkenntnissen unsern Beyfall zu geben, die nicht klar und deutlich sind a). Denn der Wille ist ein unendliches, unbeschränktes Vermögen; wir werden uns seines Besitzes inne durch das unmittelbare Bewußtseyn und das Gefühl.

§. 32.

Sofern der Mensch Freyheit besitzt, trägt er gleichsam ein Bild und eine Aehnlichkeit mit Gott an sich b). Denn obgleich die göttliche Freyheit in Rücksicht auf Erkenntniß und Macht und in Rück-

a) Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno, quod, cum latius pateat voluntas, quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa, quae non intelligo, extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit atque ita et fallor et pecco.

b) Med. IV. Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam, adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo. — Tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (h. e. affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel in eo tantum, quod ad id, quod nobis ab intellectu proponitur, affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus &c.

sicht auf ihren Umfang, ohne Vergleich größer ist, als die menschliche; so ist sie doch an sich und ihrer Form nach betrachtet, nicht größer. Denn auch bey dem Menschen bestehet die Freyheit darin, daß er etwas thun oder lassen kann, ohne von einem äußern Einfluß bestimmt zu werden. Zur Freyheit gehört nicht, daß der Wille für zwey entgegengesetzte Handlungen gleichgültig sey, sondern im Gegentheil, je mehr der Mensch sich zu der einen Handlung hinneigt, weil er in ihr das Wahre und Gute erkennt, oder weil Gott das innerste seiner Gedanken so eingerichtet hat, desto freyer ist er. Jene Unentschiedenheit oder Gleichgültigkeit des Willens ist die niedrigste Stufe der Freyheit a) und sie

a) Epist. Part. I. Ep. CXII. Velim notari, indifferentiam mihi videri proprie significare statum istum, in quo voluntas reperitur, cum illa non fertur ulla cognitione veri aut boni ad partem unam potius, quam aliam amplectendam. Illamque hoc sensu sumsi, ubi dixi, infimum libertatis gradum in hoc consistere, quod possimus nosmet determinare ad res eas, ad quas sumus prorsus indifferentes. Sed forsan per indifferentiam alii intelligunt positivam hanc, qua pollemus, facultatem, determinandi nos ad contrariorum alterutrum, h. e. ad prosequendum aut fugiendum, ad affirmandum aut negandum unum idemque. Atque hic dicam, me nunquam negasse, quin positiva haec facultas esset in voluntate.

zeuget sogar nicht von einer Vollkommenheit, daß sie vielmehr einen Mangel oder eine Negation in der Erkenntniß beweist.

§. 33.

Hieraus folgt aber keineswegs, daß Gott nicht Indifferenz des Willens zugeschrieben werden kann. Da Gottes Macht schrankenlos ist; so stand es in seiner Willkühr, auch das, was jetzt unmöglich scheint, möglich und wirklich zu machen. Denn obgleich Gott wollte, daß gewiße Wahrheiten nothwendig seyen; so folgt daraus doch noch nicht, daß er es nothwendig wollte. — Die Haupt-Stelle, welche hieher gehört, ist Epp. Part. I. ep. CXV. gegen das Ende: Des Cartes sagt: Quantum ad difficultatem concipiendi, qui liberum et indifferens fuerit Deo efficere, ut non sit verum, quod tres anguli trianguli sint duobus rectis aequales aut universim, quod contradictoria nequeant esse simul vera; id facile solvi potest considerando, potentiae divinae limites nullos esse posse; deinde etiam advertendo, mentem nostram esse finitam atque ita creatam, ut possit concipere tanquam possibilia ea, quae Deus revera voluit esse possibilia; sed non ita, ut possit etiam concipere tanquam possibilia ea, quae Deus potuisset quidem possibilia reddere,

sed quae tamen ipse voluit reddere impossibilia &c.

§. 34.

Die Schwierigkeit, die Freyheit des Willens theils mit den unermeßlichen Eigenschaften Gottes, theils mit seiner Präordination aller Dinge zu vereinigen, ist unauflöslich. Denn Gottes Macht und Präscienz und Vorherbestimmung ist unendlich, der menschliche Geist hingegen endlich. Aber darum bleibet die Freyheit dennoch gewiß, indem wir von derselben vermittelst des Bewußtseyns, als von einer evidenten Thatsache überzeugt sind; und es also thöricht seyn würde, darum, weil wir eine Sache, die wir ihrer Natur nach für unbegreiflich halten müßen, nicht begreifen, an einer Andern zu zweifeln, die wir im Innersten wahrnehmen und in uns selbst erfahren.

(Epist. P. I. ep. X. beruft sich des Cartes, um die göttliche Präscienz und Vorherbestimmung mit der Freyheit des Menschen und der moralischen Imputabilität seiner Handlungen zu vereinigen, auf die Unterscheidung der Theologen zwischen einer Dei voluntas absoluta et independens, qua vult, ut omnia fiant, prout fiunt, und einer voluntas relativa, quae ad hominum meritum aut delictum

refertur, per quam vult, ut legibus suis obtemperetur.)

§. 35.

Freylich, wenn man die Unermeßlichkeit Gottes und seine unendliche Macht bedenkt, kann man nicht umhin zu glauben, daß Alles von ihm abhängt und somit auch unsere freye Willkühr seiner Herrschaft nicht entzogen sey. Da ohne seinen Willen nichts geschehen kann; so kann auch in die menschliche Seele nicht der unbedeutendste Gedanke kommen, ohne daß es Gott will und von Ewigkeit her gewollt hat. Mit dieser Abhängigkeit von Gott, nach welcher ihm Alles unterworfen ist, streitet indessen nicht diejenige Unabhängigkeit, welche wir in uns erfahren und fühlen und welche hinreicht, damit unsere Handlungen des Lobes oder Tadels würdig geachtet werden.

Die beyden hieher gehörigen Haupt-Stellen verdienen zur Vergleichung angeführt zu werden:

Epp. Part. I. ep. VIII. Dicam, rationes omnes, quae Dei existentiam probant illumque primam et immutabilem esse caussam omnium effectuum, qui a libero hominum arbitrio non pendent, midi videri probare, illum etiam esse caussam actionum omnium, quae a libero arbitrio pendent. Non enim demonstrari potest

quod existat, nisi consideretur ut ens summe perfectum; non esset autem summe perfectum, siquid in mundo fieri posset, quod ab illo omnino non procederet. — Ex sola naturali philosophia colligere licet, non posse animum humanum vel minimam cogitationem subire, quin velit Deus et ab aeterno voluerit, ut subiret. Deus ita est rerum omnium universalis caussa, ut sit eorum etiam totalis; et sic absque ejus voluntate fieri nihil potest. Quo melius nota est nobis Dei infinitas, eo certiores sumus, illam usque ad minutissimas hominum actiones extendi.

Ibid. ep. IX. Quemadmodum existentiae divinae cognitio non debet liberi nostri arbitrii certitudinem tollere, quia illud in nobismet ipsis experimur et sentimus; ita neque liberi nostri arbitrii cognitio existentiam Dei apud nos dubiam facere debet. Independentia enim illa, quam experimur atque in nobis persentiscimus et quae actionibus nostris laude vel vituperio dignis efficiendis sufficit, non pugnat cum dependentia alterius generis, secundum quam omnia Deo subjiciuntur.

Dieser kurzen Darstellung der Hauptsätze der Cartesianischen Philosophie mögen einige allgemeine

Bemerkungen folgen, auf welche wir uns späterhin berufen können.

1) Insofern die Cartesianische Philosophie von dem Satze: Cogito ergo sum, als dem allein ursprünglich und unmittelbar gewißen, als dem Principe aller Erkenntniß und Wahrheit ausgeht, ist sie Reflexions-Philosophie [a]).

2) Insofern sie behauptet, daß der objectiven Realität unserer Vorstellungen eine realitas formalis, als die Ursache derselben, entspreche, ist sie Realismus.

3) Insofern sie Gott, das absolut-vollkommene Wesen, als die wirkende Ursache alles Endlichen außer der Welt setzt, ist sie theistisch im engeren Sinne.

a) Epp. Part. I. ep. CXVIII. Addo tantum vocabulum: principium, variis sensibus sumi posse — aliudque esse quaerere notionem aliquam communem, quae tam clara sit et generalis, ut possit principii loco assumi ad probandam entium omnium, quae postea cognoscentur, existentiam; aliud vero ens quaerere, cujus existentia sit nobis notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit ad ea cognoscenda. — Altero sensu primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior. Utilissimum est, Dei primum et deinde omnium creaturarum existentiam ex propriae suae existentiae consideratione stabilire.

4) Insofern sie ausgedehnte und denkende Substanzen unterscheidet, ist sie Dualismus.

5) In dem Kriterium der Wahrheit, in den Grundsätzen über die menschliche Erkenntniß, wie in der Construction des ganzen Systemes überhaupt, offenbart sich die reine Verstandes-Ansicht, welche aus Begriffen und vermittelst der Schlüsse alles, selbst das Göttliche, erkennen und begründen will. Darüber wird man sich nicht wundern, wenn man bedenkt, daß sich des Cartes durch das Studium der Mathematik bildete und auf die philosophische Forschung eigentlich vorbereitete; wie seine Dissertatio de Methodo erzählt. Indessen vernimmt man doch Anklänge einer höheren Stimmung und die Vernunft hat nicht selten über den Verstand gesiegt. Hieraus aber ist entstanden ein innerer Widerstreit in den Principien, hieraus sind entstanden manche besondere unauflösliche Schwierigkeiten.

Zuerst ein innerer Widerstreit der Principien:

Des Cartes gieng, wie wir gesehen haben, von dem Satze: Cogito, ergo sum, als dem einzigen unmittelbar gewißen aus. Aus diesem Satze leitete er das Kriterium der Wahrheit ab, nehmlich: was ich ebenso klar und deutlich erkenne, als meine

eigene Existenz, als das: Cogito, ergo sum, das muß wahr seyn. Vermittelst dieses Kriteriums begründete er die Wahrheit der allgemeinen Grundsätze des Verstandes und die Ueberzeugung von der reellen Verschiedenheit des Körpers von der Seele, vermittelst desselben bahnte er sich auch den Weg zu der Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes. Da wir nehmlich in dem Inhalte unseres Denkens eine klare und deutliche Idee des aller-vollkommensten Wesens antreffen, da wir in derselben nicht eine mögliche und zufällige, sondern eine schlechthin nothwendige und ewige Existenz erkennen; so schließen wir mit Recht, daß das aller-vollkommenste Wesen existirt [a]). Diesen Beweis suchte des Cartes

a) Es mag hier beyläufig bemerkt werden, wie der ältere sogenannte ontologische Beweis für die Existenz Gottes in dem Cartesianischen Systeme eine neue Form oder Wendung erhielt. Nach dieser liegt eigentlich der nervus probandi in der Klarheit und Deutlichkeit der Idee des aller-vollkommensten Wesens und des darin enthaltenen Merkmals der nothwendigen und ewigen Existenz. — Meum argumentum, sagt des Cartes (Resp. ad Obj. I.), fuit tale: Quod clare et distincte intelligimus, pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem

zu verstärken hauptsächlich durch zwey andere, von denen der eine auf dem oben (§. 7. Nro. 3.) angegebenen Grundsatze, der andere auf dem Begriffe der Dauer beruht.

Mit dieser Gewißheit von der Existenz Gottes ist nun auch, nach des Cartes, der allgenügende Grund der Wahrheit gegeben, insofern wir ohne Widerspruch nicht annehmen können, daß das absolut-vollkommene Wesen uns in demjenigen, was wir klar und deutlich erkennen, täuschen wolle.

Diese Argumentation des Des Cartes, auf welcher die Wahrheit aller unserer Erkenntniß beruht, wurde schon von gleichzeitigen Gegnern desselben auf mancherley Weise angefochten, daß sie nicht befriedige und einen Cirkel oder petitionem principii enthalte. Auch Spinoza suchte ihn dagegen zu vertheidigen b). Der Haupt-Einwurf war dieser: da die Existenz Gottes nicht an sich bekannt oder nicht unmittelbar gewiß ist; so können wir überhaupt von keiner Sache Gewißheit bekommen; selbst die Existenz Gottes werden wir niemals erkennen können. Denn aus ungewißen Prämissen (ungewiß ist aber Alles, solange wir den Grund

naturam pertinere, ut existat; ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat.

b) Princ. phil. Cartes. more geom. dem. Proleg.

unseres Daseyns nicht kennen) kann nichts Gewißes geschlossen werden.

Hierauf hatte des Cartes geantwortet:

Deßwegen, weil wir noch nicht wissen, ob uns der Schöpfer unseres Daseyns vielleicht so erschaffen habe, daß wir uns auch in demjenigen, was evident zu seyn scheint, täuschen, können wir an demjenigen, was wir durch sich selbst oder durch einen Schluß klar und deutlich erkennen, durchaus nicht zweifeln, solange wir auf diese unsere Erkenntniß merken. Wir können nur zweifeln, wenn wir uns der Gründe, aus welchen wir die Erkenntniß abgeleitet haben, nicht mehr erinnern. Wenn also gleich die Existenz Gottes nicht an und für sich, sondern nur durch ein anderes erkannt werden kann; so können wir doch zu einer gewißen Erkenntniß derselben gelangen, wenn wir nur auf alle Prämissen, aus welchen wir sie ableiten, sorgfältig merken. Diese Antwort befriedigte (wohl mit Recht) viele nicht; und Spinoza suchte nun eine andere zu geben: „Es kommt, wie man leicht sieht, alles darauf an, nicht von der Existenz Gottes gewiß zu seyn, sondern einen solchen Begriff von der Gottheit zu bekommen, der uns nöthige, sie für wahrhaftig zu halten. Das Argument der Gegner müßte dem-

nach so gestellt werden: wir können von keiner Sache eher gewiß seyn, als wir von Gott einen klaren und deutlichen Begriff haben. Nun können wir aber von Gott keinen klaren und deutlichen Begriff haben, wenn wir nicht zum voraus wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht täusche: also u. s. w. Den ersteren Satz gebe ich zu, den andern läugne ich; denn wir haben eine klare und deutliche Idee von Gott, wenn wir auch noch nicht wissen, ob der Schöpfer unseres Daseyns uns nicht täusche. Und haben wir nur einmal eine solche klare und deutliche Idee von Gott; so können wir an seinem Daseyn und an der Wahrheit unserer klaren und deutlichen Erkenntnisse nicht zweifeln.

Ohne in eine weitere Entwicklung und Prüfung des bisher Gesagten einzugehen, glauben wir über die Sache selbst folgendes Urtheil fällen zu können.

Zwar beruht, wie schon des Cartes a) und nach ihm auch Spinoza b) bemerkte, der Satz: Cogito,

a) Resp. ad sec. obj. — Cum advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur, neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam

ergo sum, nicht auf einem Schlusse, so daß seine Wahrheit von dem allgemeinen Obersatze: Quidquid cogitat, est, abgeleitet wäre; sondern ist vielmehr eine unmittelbare Thatsache und muß als solche erkannt und angenommen werden. In jenem Falle, (wenn die Wahrheit des Satzes auf einem Schlusse beruhte) wäre der Widerspruch, in welchen sich des Cartes verwickelt, offenbar, indem er selbst die Wahrheit und Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze als ungewiß und zweifelhaft setzt, solange wir von unserem Ursprunge nicht überzeugt sind; solange wir nicht überzeugt sind, daß der Schöpfer aller Dinge und somit auch unseres Geistes ein wahrhaftiges Wesen ist. Aber dabey bleibt doch das Unternehmen des des Cartes, den Grund der Wahrheit auf jenem Wege zu suchen, ein sich selbst zerstörendes Unternehmen. Denn es ist in jedem Falle widersprechend, das Kriterium der Wahrheit früher zu setzen, als den Grund der Wahrheit, aus dem ersteren den letzteren abzuleiten, wie

majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet.

b) Princ. phil. Cart. more geom. dem. Proleg.

doch des Cartes wirklich gethan hat, indem er von der Klarheit und Deutlichkeit der Idee des absolut-vollkommenen Wesens, welche Idee die nothwendige Existenz in sich schließt, auf die Wahrheit dieser Idee oder auf die wirkliche Existenz dieses absoluten Wesens schloß. Dieser innere Widerstreit der Cartesianischen Philosophie wird noch auffallender, wenn z. B. des Cartes von der Idee des absolut-vollkommenen Wesens zur Erkenntniß von der wirklichen Existenz desselben übergeht vermittelst der Grundsätze: Ex nihilo nihil fit und Quod in idea objective sive tanquam in imagine continetur, debet in ejus caussa, qualiscunque tandem sit, non tantum objective sive repraesentative, saltem in prima et praecipua, sed re ipsa formaliter aut eminenter contineri, und vermittelst der Reflexion auf unsere eigene Unvollkommenheit. Ebenso, wenn er behauptet, daß das allervollkommenste Wesen nicht täuschen könne, setzt er offenbar den Satz des Widerspruchs als wahr und gewiß voraus. Was berechtigte ihn, die Gültigkeit dieser Grundsätze anzunehmen, solange er es noch als möglich setzte, daß unsere ganze Erkenntniß vielleicht ein Blendwerk sey, das uns der Schöpfer unseres Daseyns vorhält?

Es ist überhaupt, wie an verschiedenen Orten

und zu verschiedenen Zeiten bemerkt oder angedeutet worden a), ein sich selbst zerstörender Versuch, vom Endlichen, wie es gegeben ist, von der inneren oder äußeren Erfahrung, von den Thatsachen des Bewußtseyns auszugehen, um daraus das Princip alles Seyns und Denkens abzuleiten; — es ist ein sich selbst zerstörender Versuch, denn man erkennt bald, daß das Endliche nur insofern Wahrheit und Realität hat, als es in dem Absoluten, Unendlichen gegründet ist. Man sieht sich also genöthiget, das Endliche, das man ergriffen hatte, wieder zu verlassen und nun vom Unbedingten auszugehen. Der Charakter der Cartesianischen Philosophie, wie überhaupt jeder Reflexions-Philosophie, ist in dieser Hinsicht blos negativ.

Dieser Vorwurf ist allerdings gegründet. Des Cartes machte sich ihn stillschweigend selbst, indem er (man vergleiche die oben bey §. 13. und 15. angeführten Stellen) sagt: man müße bey der philosophischen Untersuchung der endlichen Dinge von der Idee Gottes ausgehen, die Idee des Unendlichen sey früher, als der Begriff des Endlichen, die Existenz Gottes sey unter allen möglichen Wahrheiten die erste, die ewige, und die einzige, von

a) Vergl. Ast's Grundlinien S. 364.

welcher alle übrigen ausgehen. Ebendarin besteht aber der innere Widerstreit in den Principien der Cartesianischen Philosophie.

Uebrigens wenn auch des Cartes erkannte, daß die Idee des Unendlichen das ursprünglich-wahre und früher sey, als der Begriff des Endlichen; so bietet sich von selbst die Frage an: wie es komme, daß er dennoch vom Endlichen ausgeht, und aus dem Bewußtseyn, aus dem Cogito, die Erkenntniß von der Existenz Gottes abzuleiten sucht?

Dem Menschen ist überhaupt das Endliche der Zeit nach früher gegeben, als das Unendliche, weil sein Leben bedingt und in das Leben der endlichen Dinge verwickelt ist. Aus dieser beschränkten Sphäre soll er sich erheben durch freye Speculation; aber dieses ist nur möglich, wenn er zuvor das Endliche als solches, in seiner Nichtigkeit und in seinem Unvermögen, sich selbst zu begründen, erkannt hat. Das Bewußtseyn ist insofern der Anfangs-Punkt alles Philosophirens, der Punkt, von welchem die philosophische Forschung ausgehen muß. Die endliche Vernunft muß, um zur Idee des Unendlichen sich zu erheben, aus sich selbst herausgehen, kann nur durch einen Act der Selbst-verläugnung (wenn man man sich so ausdrücken darf) das Unendliche erstreben. Denn die Philosophie ist ein Bedürfniß,

welches geweckt wird entweder durch die klare und deutliche Erkenntniß, daß die endliche Vernunft sich selbst nicht genügt, oder durch ein dunkles Gefühl und eine geheime Ahnung von Etwas ohne Vergleich höherem und besserem, als sie selbst ist. Aber eben hierin liegt, daß sie von sich selbst ausgehen muß.

Diesem Schicksale ist alle philosophische Forschung unterworfen und diesem Schicksale konnte die Cartesianische Philosophie am wenigsten entgehen, wenn man ihre Absicht und ihre ganze Anlage in Betracht zieht. Des Cartes suchte die Wahrheit, wollte das Princip alles Endlichen finden. Bey diesem Suchen mußte er einen Punkt haben, von welchem er ausgieng; und dieser konnte kein anderer seyn, als das Bewußtseyn; in dem Bewußtseyn fand er die Hinweisung auf Etwas höheres, die Wahrnehmung des Unendlichen. Jene ganze Untersuchung ist in der Cartesianischen Philosophie gleichsam nur als Einleitung zu betrachten, — indem er sich seinen Lesern im Zustande der Forschung, der philosophischen Meditation darstellt, gleichsam als historische oder factische Entwicklung des Vernunft-Grundsatzes, daß das Endliche nur Wahrheit und Realität habe in dem Unendlichen. Eben-

deßwegen ist seine Methode analytisch, wie er selbst a) und auch Lud. Meyer in seiner Vorrede zu den Princ. phil. Cart. more geom. dem. bemerkte.

Wenn also gleich nach dem bisherigen der Standpunkt, auf welchem des Cartes steht, der Standpunkt der Reflexion ist; so spricht sich dennoch der Geist der Vernunft, wie unwillkührlich, aus.

Soviel vom inneren Widerstreit der Principien — in Beziehung auf welchen nicht unbemerkt bleiben kann, daß des Cartes selbst die Wahrheit der allgemeinen Grundsätze des Verstandes aus dem einzigen Satze: Cogito ergo ableitet; so daß also das Cogito ergo der Anfang und das Princip aller Erkenntniß und Wahrheit ist.

Die besonderen Lehren, in welchen die Cartesianische Philosophie mit sich selbst nicht übereinstimmt, die besonderen Aufgaben, welche in derselben nicht auf befriedigende Weise gelöst worden sind, mögen etwa folgende seyn:

a) Resp. ad sec. obj. Ego solam analysin, quae vera et optima via est ad docendum, in Meditationibus meis sum secutus. Analysis veram viam ostendit, per quam res methodice et tanquam a priori inventa est, adeo ut si lector illam sequi velit, atque ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget suamque reddet, quam si ipsemet illam invenisset.

In der Lehre von Gott sind, was zuerst den Begriff von Gott anbelangt, hauptsächlich folgende Sätze zu bemerken. Von dem allervollkommensten Wesen haben wir zwar keinen adäquaten, aber einen klaren und deutlichen Begriff. Insofern ist offenbar die Idee Gottes ein Gegenstand des reinen Verstandes. Wie stimmt aber damit überein, daß Gott eine Indifferenz des Willens zugeschrieben wird, vermöge welcher er auch dasjenige, was unserem Verstande widerspricht, möglich und wirklich machen konnte (siehe oben §. 33.)? Durch diese indifferentia Dei scheint derjenige Satz angedeutet zu seyn, welchen andere Philosophen vollkommener so ausdrücken: in Beziehung auf Gott sey alle Logik vernichtet. Mit diesem Satze ist aber die Unbegreiflichkeit Gottes ausgesprochen und daß er durchaus kein Gegenstand des Verstandes und der Erkenntniß überhaupt seyn könne. Ein Wesen, in dessen Macht es steht, Etwas (den Gesetzen unseres Verstandes) widersprechendes möglich und wirklich zu machen, welches also auch solches denken kann, ist für unsern Verstand ein widersprechendes, absolut-unbegreifliches und undenkbares Wesen. Es bleibt also nur die Wahl, entweder den göttlichen Verstand und Willen unter gewißen inneren Gesetzen der Nothwendigkeit zu denken, oder

die Behauptung aufzugeben, daß der menschliche Verstand den unendlichen Gott erkenne und auch in Beziehung auf diesen transscendenten Gegenstand das μετρον und κριτηριον der Wahrheit enthalte.

Was die Merkmale oder Eigenschaften dieses Gegenstandes betrifft; so theilte ihm des Cartes Verstand, Willen und Macht zu, bemerkte aber, daß diese drey in dem göttlichen Wesen nicht unterschieden werden dürfen, sondern eine und dieselbe einfache göttliche Wirksamkeit bezeichnen. Hieraus floß unmittelbar der Satz, daß man die göttliche Wirksamkeit nur an und für sich betrachten dürfe, nicht als geleitet von gewißen Absichten, wie die menschliche. Unter dieser Voraussetzung wäre der göttliche Verstand wenigstens der Caussalität nach früher, als der göttliche Wille, und jene absolute Einheit des göttlichen Wesens getrübt. Des Cartes drückt sich in der oben (§. 15.) angeführten Stelle so aus: In Deo unum idemque est velle et cognoscere, ita ut hoc ipso, quod aliquid velit, ideo cognoscat. Auch mit diesen Sätzen stand jene indifferentia voluntatis in Gott im Widerspruche.

Anlangend endlich das Verhältniß Gottes zu der Welt, so stellt ihn die Cartesianische Philosophie dar, als den Schöpfer der Welt, d. h. als

einen von der Welt unterschiedenen persönlichen Urheber der Dinge, welcher dieselben auch der Substanz nach hervorgebracht habe. Die Schwierigkeiten, welche alle diejenigen Systeme drücken, die eine creationem ex nihilo behaupten, bedürfen wohl keiner weiteren Darstellung und Entwicklung; mit dem Cartesianischen Grundsatze: Ex nihilo nihil fit, stimmte diese Ansicht offenbar nicht überein. Auch dieses wird noch bemerkt werden müßen, daß sich des Cartes die Erhaltung der Welt als eine creationem continuam dachte.

Aus dieser Idee Gottes und seinem Verhältnisse zur Welt ergab sich nun eine andere Schwierigkeit, wie nehmlich damit zu vereinigen sey die Freyheit des Menschen. Des Cartes bestimmte die Freyheit als ein, an und für sich oder der Form nach betrachtet, schrankenloses Vermögen, ebenso unendlich als die göttliche Macht. Wie mag eine solche „dem Principe nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen bestehen?“ Daß des Cartes diese Schwierigkeit nach ihrem ganzen Gewichte gefühlt habe, beweisen die oben (S. 34. 35.) angeführten Stellen, in welchen sich das Schwanken zwischen dem Fatalismus und dem Systeme der moralischen Freyheit nicht verkennen läßt. Auf der einen Seite erkannte des Cartes, daß die Unermeß-

lichkeit Gottes, seine Präscienz und Präordination es nicht anders zulasse, als daß alle Gedanken und Handlungen des Menschen von dem göttlichen Willen abhängig seyen — also die individuelle Freyheit vernichte; auf der andern Seite aber behauptete er, entweder — mit jener Abhängigkeit lasse sich wohl vereinigen die moralische Freyheit und Imputabilität der menschlichen Handlungen; oder — die Schwierigkeit, mit den unermeßlichen Eigenschaften Gottes die menschliche Freyheit zu vereinigen, sey zwar für den menschlichen Verstand unauflöslich, aber ebendeßwegen habe man keinen Grund, an der Freyheit, deren unmittelbares Gefühl vorhanden sey, zu zweifeln. Daß diese Sätze einander widersprechen, leuchtet ein. Erkennt man einmal wirklich, daß die unermeßlichen Eigenschaften Gottes die individuelle Freyheit des Menschen vernichten; so bleibt nichts übrig, als entweder jene unermeßlichen Eigenschaften Gottes oder die individuelle Freyheit des Menschen aufzugeben und somit auch die moralische Imputabilität seiner Handlungen.

Des Cartes konnte die letztere mit der Abhängigkeit von Gott, nach welcher ihm Alles unterworfen und Alles von ihm präordinirt ist, nur dadurch vereinigen, daß er die göttliche Präscienz und

Präordination parallelisirte mit der menschlichen, welche doch dem Wesen nach und toto genere von jener verschieden ist a). Will man weder das Eine, noch das Andere, weder die unermeßlichen Eigenschaften Gottes, noch die moralische Freyheit des Menschen aufgeben; so ist nur die Auskunft möglich, entweder die Möglichkeit ihrer Uebereinstimmung darzulegen oder auf die Erkennbarkeit des Verhältnisses, in welchem die unermeßlichen Eigenschaften Gottes zu der menschlichen Freyheit stehen, ganz und gar Verzicht zu thun, zu behaupten, daß sich ebenso wenig der Widerspruch, als die Vereinbarkeit der Eigenschaften Gottes mit der Freyheit erkennen lasse, weil dieses Verhältniß überhaupt ein für uns unerkennbares und unbegreifliches, ein irrationales sey; eine Auskunft, zu welcher auch des Cartes seine Zuflucht nahm.

Allein es kommt hiebey freylich hauptsächlich

a) Theodicée P. I. §. 2. La préscience de Dieu rend tout l'avenir certain et determiné; mais sa providence et sa préordination, sur la quelle sa préscience même paroit foudée, fait bien plus; car Dieu n'est pas comme un homme, qui peut regarder les evenemens avec indifférence et qui peut suspendre son jugement; puisque rien n'existe qu'en suite des decrets de sa volonté et par l'action de sa puissance.

darauf an, wie man sich die Freyheit denkt — und über dieses innere Wesen der Freyheit hat sich, wie mir scheint, des Cartes nicht minder schwankend erklärt. Einmal soll sie darin bestehen, daß wir etwas bejahen oder verneinen, thun oder unterlassen können, oder wenigstens so begehren können, daß wir uns von keiner äußeren Gewalt bestimmt fühlen (siehe oben §. 32. Anmerkung); sie soll bestehen in derjenigen positiven Indifferenz, nach welcher wir uns von zwey entgegengesetzten Handlungen für die eine oder die andere entscheiden können; das anderemal wird sie abhängig gemacht von der Erkenntniß des Wahren und Guten oder von einer göttlichen Bestimmung unserer Gedanken. Was also die innere Bestimmung des Willens betrifft, so scheint des Cartes zu schwanken zwischen dem aequilibrium arbitrii und dem intelligibeln Determinismus. Daß der letztere mit der göttlichen Präscienz und Präordination zu vereinigen ist, scheint keinem Zweifel unterworfen zu seyn. Und gerade dieser Begriff von der Freyheit, nach welchem sie besteht in „der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden" scheint wohl mit dem Geiste der Cartesianischen Philosophie am besten übereinzustimmen; wie er denn an einigen Stellen den Willen aus-

drücklich einen modus cogitandi nennt. Bey diesem Mangel an einem deutlichen Begriffe und einer genauen Bestimmung des Wesens der Freyheit (welche vielleicht jedem Systeme mangelt) glaubte des Cartes ohne Zweifel am besten zu thun, sich für die Realität der **moralischen** Freyheit auf das unmittelbare Gefühl und Bewußtseyn derselben zu berufen; gab aber auch zugleich seinem Gegner (dem Fatalisten oder Deterministen [a])) eine Blöße, wo er ihn mit dem glücklichsten Erfolge angreifen konnte. Es hatte nehmlich dieser jenes Gefühl nur zu erklären, er hatte nur nachzuweisen, daß es eine bloße psychologische Täuschung sey. Gelang ihm dieses, so war die Sache für ihn entschieden.

Die letzte Schwierigkeit endlich, welche durch die Cartesianische Philosophie nicht nur nicht gelöst, sondern sogar recht auffallend gemacht wurde, war diese: wie Körper und Geist, zwey verschiedene Substanzen, auf einander einwirken können. An die mechanische, materialistische Erklärung der sinnlichen Empfindungen, Affecte und Begierden, welche in der Cartesianischen Philosophie gegeben wird, werden wir nur erinnern dürfen. Die Cartesianische Theorie ist auch hier nicht vollendet

a) Des Cartes **wollte** keines von beyden seyn.

in sich, indem sie am Ende zu der göttlichen Wirksamkeit oder Assistenz ihre Zuflucht nehmen muß. Und so wird des Cartes gleichsam unwillkührlich in Allem auf das Eine göttliche Wesen und seine Wirksamkeit hingetrieben.

Wenn es nach dem bisherigen richtig ist, daß schon in den Principien der Cartesianischen Philosophie ein innerer Widerstreit herrscht, daß die wichtigsten Aufgaben auf eine unbefriedigende Art gelöst worden sind, auf eine Art, welche zur weiteren Forschung nur auffordern konnte; so entsteht natürlich die Frage: was mußte aus der Cartesianischen Philosophie werden, wenn ein so strenge und consequent denkender Philosoph, wie Spinoza war, die letzte Hand an sie legte?

Damit gehen wir über zu einer gedrängten Darstellung der Hauptsätze des Spinozismus. Wir beginnen mit seinen Grundsätzen über die menschliche Erkenntniß und die Wissenschaft überhaupt, wie er sie (leider! unvollendet) in seinem Tractatus de intellectus emendatione niedergelegt hat.

Amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum totisque viribus quaerendum.

§. 1.

Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Gemeinschaft, in welcher die Seele mit der ganzen Natur steht.

§. 2.

Um zu diesem Zwecke zu gelangen, ist vor allen Dingen nöthig eine Reinigung des Verstandes, damit er glückliche Fortschritte mache in der wahren und richtigen Erkenntniß der Dinge.

§. 3.

Bey diesem Versuche, den menschlichen Verstand zu reinigen, gehet man, wie natürlich, aus von den verschiedenen Arten der Erkenntniß, um die beste zu erwählen, die Natur und Kräfte des Verstandes kennen zu lernen.

§. 4.

Die verschiedenen Arten der Erkenntniß lassen sich auf folgende vier zurückführen:

1) Erkenntnisse, die wir von andern gehört oder gelernt haben;

2) Erkenntnisse, die wir aus Erfahrung (expe-

rientia vaga) geschöpft haben, (durch Schlüsse der Induction und Analogie).

3) Erkenntnisse, die wir erhalten, indem wir von einer Wirkung auf die Ursache, oder vom Allgemeinen auf das Besondere schließen.

4) Diejenige Erkenntniß, welche die Dinge allein nach ihrem Wesen oder aus ihrer nächsten Ursache erkennt.

§. 5.

Durch die letzte Art der Erkenntniß allein gewinnt man eine richtige und adäquate Erkenntniß der Dinge; und es ist nun der Weg oder die Methode anzugeben, wie man zu einer solchen Erkenntniß gelange.

§. 6.

Diese Untersuchung gehet (dieß ist vorerst zu bemerken) nicht ins Unendliche, so daß man von der Methode wieder die Methode u. s. f. suchen müßte. Denn der Verstand hat vermöge seiner natürlichen oder angebohrnen Kraft gewisse geistige Werkzeuge, durch welche er seine Werke vollendet; und aus diesen Werken gewinnt er neue Instrumente.

§. 7.

Davon wird man sich leicht überzeugen, wenn man nur einsieht, was die Methode der Erforschung

des Wahren ist und welches jene angebohrne Werkzeuge sind.

§. 8.

Eine wahre Idee (wir haben aber solche) ist verschieden von ihrem Vorgestellten (a suo ideato), also auch etwas an und für sich denkbares, d. h. die Idee nach ihrem formalen Wesen kann das Object eines andern objectiven Wesens seyn und so ins Unbestimmte fort [a]).

§. 9.

Hieraus folgt, daß, um das Wesen eines Gegenstandes zu verstehen, es nicht nöthig ist, die Idee des Gegenstandes zu verstehen, noch viel weniger die Idee von der Idee. Allgemein heißt dieses soviel: Um zu wissen, ist es nicht nothwendig zu wissen, daß ich weiß, noch viel weniger ist es nothwendig zu wissen, daß ich von meinem Wissen weiß; sondern bey diesen Ideen (den objectiven Wesen der Dinge) findet vielmehr das Gegentheil Statt. Denn um zu wissen, daß ich weiß, muß ich nothwendig schon wissen. Also das Wissen setzt sich selbst, weiß unmittelbar von sich selbst; und die

a) Tract. de intell. emend. Idea quoad suam essentiam formalem potest esse objectum alterius essentiae objectivae & rursus altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale & intelligibile & sic indefinite.

Gewißheit ist nichts anderes, als das objective Wesen (die wahre Idee) selbst, oder die Art wie wir das formale Wesen empfinden, ist die Gewißheit selbst a).

§. 10.

Hieraus erhellt weiter, daß zur Gewißheit von der Wahrheit kein anderes Zeichen (Kriterium) nöthig ist, als eine wahre Idee zu haben.

§. 11.

Da diesemnach die Wahrheit keines Zeichens bedarf, sondern, um alle Zweifel zu heben, es hinreicht, das objective Wesen der Dinge oder wahre

a) Eth. Part. II. Prop. XLIII. Qui veram habet ideam, simul scit, se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare. Schol. Nemo, qui veram habet ideam, ignorat, veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? h. e. quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest; quod norma sit veritatis? Man vergleiche damit den §. 8. der Darstellung der Cartesianischen Philosophie.

Ideen zu haben; so folgt hieraus, daß es nicht die richtige Methode ist, nach Erlangung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit zu suchen; sondern die gute Methode bestehet darin, daß die Wahrheit selbst oder das objective Wesen der Dinge oder die wahre Idee (denn alles dieses ist gleichbedeutend) in rechter Ordnung gesucht werden. So muß die Methode von den Vernunft-Schlüssen zwar sprechen, aber sie ist nicht das Schließen selbst, sondern die richtige Methode ist vielmehr das Verständniß, was die wahre Idee sey, oder die Idee der Idee, oder die reflexive Erkenntniß.

§. 12.

Da aber die Idee der Idee nicht möglich ist, es sey denn zuvor die Idee gegeben; so giebt es auch keine Methode, wenn nicht vorher die Idee gegeben ist. Das ist also die wahre und gute Methode, welche zeigt, wie der Verstand (die wahre Idee nicht suchen, sondern) nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet werden soll. Die wahre Idee ist das angeborne Instrument.

§. 13.

Wenn aber gleich die Wahrheit keines Kennzeichens bedarf, sondern, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß erleuchtet, so auch die Wahrheit sich selbst offenbart und die Norm ihrer selbst und der

Falschheit ist a); so ist es doch wegen der mancherley Vorurtheile, von welchen der menschliche Geist eingenommen ist, nothwendig, die wahre Idee von den ihr entgegengesetzten zu unterscheiden. Und dieses ist das erste Geschäft der wahren Methode.

§. 14.

Die wahre Idee ist einfach, oder aus einfachen Ideen zusammengesetzt; sie zeiget, wie und warum Etwas ist oder geschehen ist; sie unterscheidet sich dadurch, daß ihre objective Wirkungen in der Seele hervorgehen nach Verhältniß des formalen Wesens ihrer Objecte; sie ist klar und deutlich und entspringt aus der reinen Kraft des Verstandes; da hingegen die der wahren entgegengesetzten Ideen, die erdichteten, falschen und zweifelhaften, verworren und undeutlich sind und aus der sinnlichen Einbildungs-Kraft entspringen; d. h. aus gewißen zufälligen und unzusammenhängenden Sensationen, aus äußeren Ursachen, je nachdem der Körper, im Wachen oder Schlafen, verschiedene Affectionen erhält.

§. 15.

Um nun klare und deutliche Ideen zu erhalten

a) Eth. Part. II. Prop. XLIII. Schol. Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

(worauf der ganze Zweck der Methode gerichtet ist), bedenke man, daß diejenige Art der Erkenntniß allein adäquat und richtig ist, welche die Dinge nach ihrem Wesen oder aus ihrer nächsten Ursache begreift (§. 4. 5.).

§. 16.

Der beste Schluß wird also herzunehmen seyn von irgend einem besondern positiven Wesen (ab essentia aliqua particulari positiva), d. h. von einer wahren und richtigen Definition.

§. 17.

Der andere Theil der Methode besteht darin, aus der gegebenen wahren Idee alle anderen abzuleiten; was dieß betrifft, so sieht man leicht, daß dieser Zweck um so vollkommener erreicht wird, je vollkommener die Idee ist. Und da das Verhältniß zweyer Ideen zu einander gleich ist dem Verhältnisse zwischen den formalen Wesen derselben; so ist die reflexive Erkenntniß der Idee des absolut-vollkommenen Wesens vortrefflicher, als die reflexive Erkenntniß der übrigen Ideen. d. h. Die vollkommenste Methode ist diejenige, welche den Verstand nach der Norm der gegebenen Idee des absolut-vollkommenen Wesens leitet a).

a) De intell. emend. Cum origo naturae nec abstracte sive superficialiter concipi possit, nec la-

§. 18.

Nehme man hiezu, daß die Idee sich objective ebenso verhält, wie das Vorgestellte sich realiter verhält, oder daß die Idee mit ihrem formalen Wesen übereinkommen muß; so erhellt hieraus wiederum, daß, damit unsere Seele ein wahres Abbild (gleichsam ein wahrer Abdruck) der Natur sey, sie alle ihre Ideen aus derjenigen erzeugen muß, welche den Ursprung und die Quelle der Natur darstellt, so daß auch diese Idee die Quelle aller übrigen Ideen sey.

§. 19.

Da aber unsere Gedanken gränzenlos sind (in einem unendlichen Regressus fortgehen); so muß, wenn wir das erste aller Dinge erforschen wollen, irgend ein Grund vorhanden seyn, welcher unsere Gedanken dahin richtet. Dieser Grund kann, weil die Methode eine reflexive Erkenntniß ist, kein anderer seyn, als die Erkenntniß dessen, was die Form der Wahrheit bestimmt, und die Erkenntniß des Verstandes, seiner Eigenschaften und Kräfte.

tius possit extendi in intellectu, quam revera est, nec ullam habeat similitudinem cum mutabilibus, nulla circa ejus ideam metuenda est confusio, modo normam veritatis habeamus: est nimirum hoc ens unicum, infinitum h. e. omne esse et praeter quod nullum datur esse.

§. 20.

Diese letztere Erkenntniß muß abgeleitet werden aus der Definition des Verstandes. Da nun aber die Regeln einer wahren und richtigen Definition erst gegeben werden können, nachdem man die Natur und Kraft des Verstandes erklärt hat; so folgt, daß wir entweder gar nichts verstehen können oder die Definition des Verstandes an und für sich klar seyn muß.

§. 21.

Zu diesem Ende müßen wir auf die Eigenschaften des Verstandes, welche wir klar und deutlich erkennen, merken. Es sind folgende:

1) Daß er Gewißheit in sich schließt, daß er weiß, die Dinge seyen formaliter so, wie sie objective in ihm enthalten sind.
2) Daß er einige Ideen absolute bildet, einige (mittelbar bestimmt) aus anderen oder durch andere. Zu jenen gehört z. B. der Begriff der Größe, zu diesen der Begriff der Bewegung.
3) Die ersteren drücken aus ein Unendliches, die andern sind determinirt.
4) Die positive bildet er früher, als die negative.
5) Die Dinge betrachtet er unter der Form der

Ewigkeit a) und Zahllosigkeit oder vielmehr bey der Betrachtung der Dinge nimmt er nicht Rücksicht auf Zahl und Dauer, da hingegen die Einbildungs-Kraft dieselben vorstellt unter einer bestimmten Zahl, Dauer und Größe.

6) Die klaren und deutlichen Ideen folgen allein aus der Nothwendigkeit unserer Natur, sodaß sie allein von unserer Macht abzuhängen scheinen.

7) Diejenigen Ideen der Dinge, welche der Verstand aus andern bildet, kann er auf vielerley Weisen bestimmen.

8) Die Ideen sind um so vollkommener, je vollkommener die Objecte sind, welche durch sie dargestellt werden.

Dieses mögen ungefähr die Hauptsätze aus Spinozas Tractat de intellectus emendatione seyn. Wenn er gleich unvollendet ist; so läßt sich doch aus dem Wenigen, was angeführt wurde, eine Paral-

a) Eth. Part. II. Prop. XLIV. De natura rationis non est, res ut contigentes sed ut necessarias contemplari.
Cor. 2. De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. — Sed haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas; ergo de natura rationis est, res sub hac aeternitatis specie contemplari.

sele ziehen zwischen den Spinozischen und Cartesianischen Grundsätzen von der menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft überhaupt.

Stellen wir zuerst die Fundamental-Sätze, welche in den gegebenen §. §. enthalten sind, in gedrängter Kürze zusammen.

1) Die Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung der Erkenntnisse mit den Objecten, den Dingen an sich, besteht, ist unmittelbar gewiß.

2) Der Sitz und die Quelle derselben ist der Verstand; ihr inneter Charakter ist Einfachheit, Klarheit und Deutlichkeit.

3) Der Verstand abstrahirt von den sinnlichen Beschränkungen, unter welchen uns die Dinge erscheinen, z. B. Zeit, bestimmte Zahl und Größe.

4) Er betrachtet die Dinge unter der Idee der Ewigkeit, entweder nach ihrem Wesen oder aus ihrer nächsten Ursache.

5) Daraus entsteht die Wissenschaft; diese ist vollendet, wenn sie die endlichen Dinge betrachtet als abgeleitet aus dem absolut-vollkommenen Wesen, dem Innbegriffe alles Seyns oder aller Realität.

Vergleichen wir diese Haupt-Sätze mit den obenangegebenen Resultaten der Cartesianischen Phi-

losophie; so kündiget sich neben mannigfaltiger Aehnlichkeit dennoch einige Differenz an.

Daß der Mensch das Maaß und Kennzeichen der Wahrheit in sich selbst habe, daß namentlich die klare und deutliche Verstandes-Erkenntniß diesen Charakter an sich trage: darin stimmen beyde Philosophen überein. Aber wie sie zu dieser Ueberzeugung gelangen, darin unterscheiden sie sich. Des Cartes gieng bey der Untersuchung über die Wahrheit und Gültigkeit der menschlichen Erkenntniß von einer totalen Scepsis aus, welche ihm nichts übrig ließ, als den Satz: Cogito, ergo sum. Aus diesem Satze, welcher unmittelbar gewiß ist und keinem Zweifel unterworfen werden kann, leitete er das Kriterium der Wahrheit ab, welches schon einigemal angeführt wurde, nehmlich: Was ich eben so klar und deutlich erkenne, als meine eigene Existenz, das muß wahr seyn. Aus diesem Satze erst wurde der andere entwikelt, daß der Verstand, als das Vermögen der klaren und deutlichen Erkenntniß, auch das Vermögen der Wahrheit sey.

Spinoza dagegen verwarf jene Scepsis, indem er als einen unmittelbar gewissen Satz behauptete, daß wir im Besize der Wahrheit seyen; er verwarf den von des Cartes eingeschlagenen Weg, zur Gewißheit der Wahrheit dadurch zu gelangen, daß

man aus der besondern Erkenntniß das allgemeine Kriterium ableite, indem er behauptete, daß die Wahrheit sich selbst offenbare und die richtige Methode nicht darin bestehe, nach Erlangung der Ideen ein Kriterium der Wahrheit zu suchen. Er entschuldiget sich ebendeßwegen, daß er die Richtigkeit seiner Methode durch Schlüsse beweise und fällt über den Sceptiker, der an der ursprünglichen Wahrheit zweifelt, ohne Bedenken das Urtheil: Ille profecto aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur, dari homines penitus etiam animo occoecatos a nativitate aut a praejudiciorum caussa h. e. aliquo externo casu. Ebendeßwegen stellte er als die erste Eigenschaft des Verstandes diese auf: quod certitudinem involvat, h. e. quod sciat, res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur. Stärker hätte wohl Spinoza seine innige Ueberzeugung nicht aussprechen können, als in diesen Sätzen. Uebrigens folgte hieraus natürlich, daß Spinoza den Charakter der Wahrheit nicht, wie des Cartes, aus einer besonderen Erkenntniß, sondern aus der Natur des Verstandes überhaupt entwikeln mußte. Diejenige Eigenschaft, welche hier besonders in Betrachtung kam, war diese: daß der Verstand die Dinge entweder nach ihrem Wesen oder aus ihrer nächsten Ursache betrach-

tet; ein Grundsatz, welcher schon in der Cartesianischen Philosophie enthalten war. (Siehe die obige Darstellung der Cartesianischen Philosophie §. 13). Durch das bisher gesagte ist nun allerdings eine Differenz zwischen der Spinozischen und Cartesianischen Theorie gesetzt. Aber diese Differenz ist vielleicht nur scheinbar; dem Geiste nach sind Spinoza und des Cartes verwandt und übereinstimmend. Der Grund der Differenz scheint nicht sowohl in der Sache selbst, als in der Darstellung derselben zu liegen; und wir müssen auf eine schon früher gemachte Bemerkung zurückkommen.

Nothwendig mußte auch des Cartes anerkennen, daß die Wahrheit unmittelbar gewiß sey und sich selbst dem Verstande offenbare; dieses folgt aus seinem Principe: Cogito, ergo und aus dem daraus abgeleiteten Kriterium der Wahrheit. Seine Scepsis konnte demnach nur eine angenommene seyn, veranlaßt durch die mancherley Vorurtheile, in welchen der menschliche Verstand befangen ist, ehe er zum klaren und deutlichen Bewußtseyn seiner selbst gelangt. So erklärt sich des Cartes selbst darüber und in demselben Sinne sagt Spinoza: wenn gleich die Wahrheit sich selbst offenbare; so müße dennoch durch die Methode der Charakter der Wahrheit angegeben werden, weil die innere

Ueberzeugung oder das Gefühl von derselben durch Vorurtheile geschwächt sey. Insofern scheinen die beyden Pilosophen mit einander übereinzustimmen; die Differenz liegt nur in der Weise der Darstellung. Des Cartes giebt sich in dem Zustande der philosophischen Untersuchung, wie er zur Erkenntniß und klaren Unterscheidung des Wahren gelangt, indem er von sich selber, dem Bewußtseyn ausgeht, Spinoza dagegen vindicirt sich unmittelbar den Besiz und das Bewußtseyn der Wahrheit. Dieses war um so natürlicher, wenn er von der Cartesianischen Philosophie ausgieng, ihre Resultate zu Grund legte.

Wie des Cartes und Spinoza in dem allgemeinen Satze, daß der Verstand der Sitz und die Quelle der Wahrheit sey, mit einander übereinstimmen; so bestimmten sie dagegen das Wesen desselben nicht auf ähnliche Art. Darin harmoniren sie, daß der Verstand die endlichen Dinge unter gewissen Begriffen denkt, die unsinnlich sind (z. B. Substanz) und von den sinnlichen Determinationen, unter welchen die endlichen Dinge erscheinen, abstrahirt. Aber darin unterscheiden sie sich, daß Spinoza jene Begriffe als absolut-unendlich setzt, des Cartes hingegen nur als unbestimmbar (indefinitus), weil wir mit dem endlichen Verstande das absolut-Un-

endliche vergebens zu begreifen und zu bestimmen versuchen. Wie tief diese Unterscheidung in das System eingreife, wird sich in der Folge ergeben. Der Grundbegriff des Verstandes ist nach beyden der Begriff der Substanz, d. h. des Seyns; des Cartes behandelte ihn als einen blosen Verstandes-Begriff, indem er jeder sinnlichen Erscheinung eine besondere Substanz zum Grunde legte; Spinoza dagegen als reinen Vernunft-Begriff, indem er das Seyn begriff als ein absolutes, unendliches, untheilbares Seyn. Inwiefern doch auch hierin der Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie zusammenhängt, davon wird weiter unten die Rede seyn. Dem des Cartes ist die Vernunft nur der erweiterte (aber an die sinnlichen Beschränkungen immer noch gebundene) Verstand, ihre Begriffe nur die vermittelst eines unendlichen oder, richtiger, endlosen Regressus dem Unbedingten sich annähernden Verstandes-Begriffe, was dem Spinoza eine wahre Ungereimtheit ist (vergl. den wichtigen XXIX sten Brief).

Ueber die anderen Begriffe der Dauer, Ordnung und Zahl urtheilt des Cartes so: Duratio, ordo & numerus a nobis etiam distinctissime intelligentur, si nullum iis substantiae conceptum affingamus, sed putemus, durationem rei cujusque

esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat, & similiter nec numerum nec ordinem esse quidquam diversum a rebus ordinatis & numeratis, sed esse tantum modos, sub quibus illa consideramus. Der Sinn dieser Worte ist wohl der: Dauer, Ordnung, Zahl werden am richtigsten begriffen, wenn wir sie betrachten nicht als Eigenschaften, die den Dingen an sich (substantiae) zukommen, sondern als Weisen der Vorstellung — und zwar konnte des Cartes seinen Prinzipien gemäß unter dieser Vorstellung keine andere verstehen, als die sinnliche. Spinoza blieb bey dieser negativen Bestimmung nicht stehen; am weitläufigsten und bestimmtesten erklärt er sich über diese Begriffe in Ep. XXIX. Ex eo, sagt er, quod durationem & quantitatem pro lubitu determinare possumus, ubi scilicet hanc a substantia abstractam concipimus et illam a modo, quo a rebus aeternis fluit, separamus, oritur tempus et mensura, tempus nempe ad durationem, mensura ad quantitatem tali modo determinandam, ut, quoad fiere potest, eas facile imaginemur. Deinde ex eo, quod affectiones substantiae separamus et ad classes, ut eas, quoad fieri potest, facile imaginemur, redigimus, oritur numerus, quo ipsas determinamus. Ex quibus

clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos.

So betrachtete also Spinoza ebenso, wie des Cartes, die Begriffe von Zeit, Maaß und Zahl, als „Wesen der Einbildung a), von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche.“ Die reinen Vernunft-Begriffe sind unendliche Größe, unendliche Zahl, unendliche Dauer oder Ewigkeit; diese gelten (dieß ist die dem des Cartes entgegengesetzte positive Bestimmung) von der Substanz, unter diesen muß das Seyn an sich betrachtet werden. Es ist klar, daß sich diese Differenz gründet auf die verschiedene Bestimmung des Wesens des höheren Erkenntniß-Vermögens (welches bey des Cartes und Spinoza bald durch intellectus bald durch ratio bezeichnet wird) überhaupt und den verschiedenen Begriff der Substanz insbesondere, welcher in beyden Systemen herrschend ist.

Allein es drängt sich, was die Differenz betrifft, noch eine andere Bemerkung auf. Man findet in dem Spinozischen Tractate über die Verbesserung

a) Eth. Part. II. Prop. XLIV. Cor. 1. Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contigentes, contemplemur.

des Verstandes nirgends die Cartesianische Argumentation für die Wahrheit unserer Erkenntniß aus der Wahrhaftigkeit Gottes? Da diese Frage tief in den Spinozismus einzugreifen scheint; so verdient sie wohl eine genauere Entwicklung.

Aus dem oben angeführten Satze, daß die klare und deutliche Erkenntniß des Verstandes allein wahr sey, folgte, daß die objective Natur (die Natur an sich) sich in dem Verstande gleichsam reflectire, daß die klare und deutliche Erkenntniß desselben gleichsam eine treue Abbildung der Natur sey. Dieses leitete auf einen andern Hauptsatz, daß nehmlich eine Idee um so vollkommener sey, je mehr Realität oder Vollkommenheit dem Objecte derselben zukommt; daß zwischen der objectiven und formalen, oder zwischen der idealen und realen Vollkommenheit überhaupt ein gleiches Verhältniß Statt finde. Die Wahrheit ist demnach nichts anders als Realität a). Die Erkenntniß ist ebendeßwegen um so gewisser und bestimmter, wenn sie die Dinge nicht nach abstracten, allgemeinen Sätzen, sondern ex particulari quadam essentia betrachtet. Und was das System

a) Des Cartes Epist. P. 1 ep. CXIX. Veritas consisistit in esse, falsitas vero in non esse.
Eth. Part. II. Prop. XLIII. Schol. Quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet, constat, illam ad hanc se habere, ut ens ad non ens:

der Erkenntnisse betrifft, so wird es nur dann vollkommen seyn, wenn die Erkenntnisse in demselben Zusammenhange mit einander stehen, wie die Dinge an sich, wenn sie insgesamt aus derjenigen Idee folgen, aus deren formalem Wesen die endlichen Dinge entspringen. Dieses Wesen, als die Ursache oder der Grund aller endlichen Realitäten, muß an und für sich der Inbegriff aller Realitäten und Vollkommenheiten seyn, und die Erkenntniß ist demnach wahr und vollendet, wenn und insofern sie aus diesem Prinzipe folgt. Dieses Princip ist demnach das Princip alles Seyns und Denkens, nicht blos regulativ, sondern constitutiv. Als solches betrachtete des Cartes die Gottheit, insofern sie wahrhaftig ist, Spinoza in einem andern Sinne, insofern Gott der reelle Grund ist, aus welchem unsere Ideen hervorgehen, insofern unsere Ideen realiter und ihrem Wesen nach entspringen aus dem, was der Grund und im eigentlichen Sinne die Quelle aller Realitäten ist. Aber hatte des Cartes nicht auch dasselbe klar und deutlich ausgesprochen in dem obenangeführten Satze: Deus est ens summum et perfectum adeo, ut quidquid entis in nobis est, ab eo necessario procedat, unde sequitur, ideas nostras sive notiones, cum in eo, in quo sint clarae et distinctae, entia quaedam sint, at-

que a Deo procedant, non posse non in eo esse veras. — Quodsi, sagt Spinoza in seinem Tractate, de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt. Was hatte des Cartes anderes gesagt in folgenden Worten (wenn man sie nach dem oben angeführten Satze deutet): Experior, me innumeris erroribus esse obnoxium, quorum caussam inquirens animadverto, me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quid in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar; sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, non adeo mirum esse, quod fallar.

Diese Idee von Gott, als dem Inbegriffe und Grund aller Realität ist dem Spinoza eigentlich das innatum instrumentum, wie des Cartes dieselbe genannt hatte veritatum omnium possibilium primam et aeternam et solam, unde reliquae omnes procedant.

Uebrigens ergiebt sich aus dieser ganzen Untersuchung (was sich später vielleicht noch deutlicher offenbaren wird), daß sich Spinoza über den Standpunkt erhob, auf welchen sich des Cartes bey seiner philosophischen Meditation gestellt hat. Des Cartes gieng bey der Construction seines Systemes immer aus von dem Cogito ergo, er gieng aus von dem Ich. — Herr Jakobi macht dem Spinoza denselben Vorwurf; er sagt (in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza. 1789. S. 394). „Beyde (Spinoza und Leibniz) giengen nach Cartesius von dem Cogito ERGO aus. Allein dieser Vorwurf scheint mir nicht gegründet zu seyn. Nimmt man auf den Geist des Spinozismus Rücksicht, so gieng er, als vollendeter Realismus, von dem Seyn aus, machte das Subjective immer von dem Objectiven abhängig. Sein Grundsatz ist: Est ergo — dieses Esse war ihm das erste, unmittelbar gegebene, das selbstständige, unabhängige Princip auch des Denkens. Wie er schon durch die Cartesianische Philosophie darauf hingeleitet wurde, scheint zum Theil in dem bisherigen nachgewiesen zu seyn; und wird sich in der Folge wohl noch deutlicher nachweisen lassen.

Wenn auf diese Art eine so bedeutende Aehnlichkeit zwischen der Spinozischen und Cartesiani-

schen Theorie von der menschlichen Erkenntniß und der Wissenschaft Statt findet, wird man sich wundern, wenn auch ihre metaphysischen Systeme, auf diesem Theorien erbaut, in einem sehr genauen Zusammenhange mit einander stehen?

Damit gehen wir über zu einer kurzen Darstellung der

Hauptsätze des Spinozismus.

Mens, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

§. 1.

Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in in einem Andern, und was durch ein Anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.

§. 2.

Was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht bedarf den Begriff eines andern Dinges, von welchem er gebildet werden müßte, heißt: Substanz.

Was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird, heißt modus oder Affection.

Demnach ist Alles, was ist, entweder Substanz oder modus, d. h. Affection der Substanz.

§. 3.

Was gedacht wird, als das Wesen der Substanz ausmachend, heißt ein Attribut derselben.

§. 4.

Aus dem Begriffe der Substanz leiten sich unmittelbar folgende Sätze ab:

1) Die Substanz ist ihrer Natur nach früher, als ihre Affectionen;

2) In der Natur giebt es nicht zwey oder mehrere Substanzen von derselben Natur oder mit denselben Attributen.

3) Eine Substanz kann von einer andern (also überhaupt von Etwas anderem) nicht hervorgebracht werden.

4) Zur Natur der Substanz gehört die Existenz, d. h. ihr Wesen schließt die Existenz in sich, oder sie ist die Ursache ihrer selbst.

5) Die Substanz ist unendlich; denn die Unendlichkeit ist nichts anderes, als die absolute Setzung oder Bejahung der Existenz (welche nach dem vorigen der Substanz zukommt); die Endlichkeit die theilweise Negation der Existenz.

6) Die Substanz ist untheilbar.

§. 5.

Je mehr Realität einem jedweden Dinge zukommt, desto mehrere Attribute kommen ihm zu.

§. 6.

Jedwedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden; denn ein Attribut ist dasjenige, was das Wesen der Substanz bestimmt; dieses aber muß durch sich selbst begriffen werden.

Hieraus folgt, daß, wenn wir auch zwey realiter verschiedene Attribute erkennen, hieraus noch gar nicht geschlossen werden kann, es gebe zwey verschiedene Substanzen.

§. 7.

Die Substanz also, sofern sie absolut-unendlich ist, wird bestehen aus unendlichen Attributen, deren jedes ihr ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

§. 8.

Diese Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, deren jedes ihr ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist oder heißt Gott.

§. 9.

Gott also existirt nothwendig, ist untheilbar, das Einzige, was durch sich selbst ist, mit andern Worten, die einzige Substanz, das nothwendige, unendliche, untheilbare Seyn.

§. 10.

Alles andere, was ist, ist nur in Gott, nichts kann ohne Gott seyn oder begriffen werden; alle Dinge folgen sowohl ihrem Seyn als ihrem Wesen nach aus Gott; sie sind nach dem obigen nichts anderes, als modi oder Affectionen, durch welche die göttlichen Attribute auf eine gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden.

Gott ist die caussa immanens, non vero transiens aller endlichen Dinge; und zwar folget aus der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise (d. h. Alles, was der unendliche Verstand fassen kann), weil sie absolut-vollkommen ist oder absolut-unendliche Attribute hat.

§. 11.

Da außer Gott nichts ist, so kann er auch durch nichts zum Handeln oder Wirken bestimmt werden, als durch seine eigene Natur. Er ist insofern die freye Ursache aller Dinge; denn frey heißt dasjenige, was allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und durch sich allein zum Handeln bestimmt wird.

§. 12.

Was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes oder aus einer nothwendigen und unendlichen Modification desselben folgt, ist

ebendeswegen ewig, nothwendig und unendlich; und umgekehrt.

§. 13.

Hingegen ist, weil die einzelnen, endlichen Dinge nicht unmittelbar aus dem Unendlichen folgen können, das Daseyn und die Wirksamkeit jedes einzelnen Dinges bestimmt durch Gott, nicht sofern er absolut-unendlich ist, sondern sofern er unter einer andern Modification betrachtet wird, d. h. durch das Daseyn und die Wirksamkeit irgend eines andern endlichen Dinges, und so ins Unendliche fort.

§. 14.

Es giebt demnach in der Natur überhaupt keinen Zufall, sondern Alles ist durch der göttlichen Natur Nothwendigkeit bestimmt, auf gewiße Weise zu existiren und zu wirken.

§. 15.

Die endlichen Dinge konnten also auch auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung hervorgebracht werden, als sie wirklich hervorgebracht worden sind.

§. 16.

Die endlichen Dinge setzen sich auch alle gegenseitig voraus und beziehen sich auf einander; der Innbegriff derselben heißt die natura naturata und

Gott als die freye Ursache desselben die natura naturans.

§. 17.

Dieser Inbegriff, die natura naturata oder das Universum, ist also Ein Individuum, dessen Theile auf unendliche Weise wechseln, ohne daß sich das Individuum im Ganzen oder seinem Wesen nach verändert a).

§. 18.

Von Allem, was aus dem göttlichen Wesen folgt, giebt es in Gott ebenso nothwendig, als von seinem Wesen, einen Begriff; dieser Begriff ist ein einziger und jedwede Idee eines jedweden wirklichen Dinges schließt demnach das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.

§. 19.

So viel im Allgemeinen über die Lehre des Spinoza vom Unendlichen und seinem Verhältnisse zum Endlichen.

Nun zu den besondern Bestimmungen dieser Lehre.

a) Ep. LXV. Eorum, quae mediante infinita quadam modificatione producuntur, exempla desiderarem. — Spinoza antwortet: facies totius Universi, quae, quanquam infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.

§. 20.

Da wir keine andere einzelne Dinge wahrnehmen, als Körper und Gedanken, alle Dinge aber modi göttlicher Attribute sind; so müßen Ausdehnung und Denken zwey wesentliche Attribute der göttlichen Natur seyn.

Es ist also die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und ebendieſſelbe, bald unter diesem, bald unter jenem Attribute betrachtet. (Oder die Eine absolute Substanz ist die absolute Identität der Ausdehnung und des Denkens, des Vorgestellten und des Vorstellenden).

§. 21.

Aus diesen unendlichen Attributen folgen die endlichen Dinge. Weil aber das Endliche aus dem Unendlichen nicht unmittelbar entspringen kann; so sind die endlichen Dinge nur mittelbar Affectionen der absoluten Substanz; sie folgen aus derselben vermittelst unendlicher Modificationen der unendlichen Attribute.

§. 22.

Diese unendlichen Modificationen sind im absoluten Denken der unendliche Verstand und Wille, in der absoluten Ausdehnung die Ruhe und Bewe-

gung a). Diese unmittelbaren Affectionen der göttlichen Attribute sind gleich ewig und unendlich mit der absoluten Natur der göttlichen Attribute; gehören aber dennoch zur natura naturata, nicht zur natura naturans d. h. zu Gott, sofern er die freye Ursache aller Dinge ist.

Demnach sind die endlichen körperlichen Dinge Modificationen der Ruhe und Bewegung in der unendlichen Ausdehnung; die endlichen denkenden Dinge Modificationen des unendlichen Verstandes und Willens in dem absoluten Denken.

§. 23.

Jedes Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, muß durch sich selbst begriffen werden; die endlichen Dinge haben also nur dasjenige Attribut zur Ursache, dessen Modificationen sie sind. Also die Ideen, als Modificationen des absoluten Denkens, sind gegründet in Gott, sofern er blos

a) Epist. LXV. Eorum, quae a Deo immediate producta sunt, quaeque mediante infinita quadam modificatione producuntur, exempla desiderarem. Hierauf antwortet Spinoza: Ep. LXVI. Exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione intellectus absolute infinitus, in Extensione autem motus et quies. Hiezu nehme man Eth. Part. I. Prop. XXXII. Cor. 2. Sequitur, voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita se habere, ut motus et quies.

als denkendes Wesen betrachtet wird, nicht in dem Vorgestellten (ideatum) oder das formelle Seyn der Ideen ist gegründet in Gott, sofern ihm das Attribut des absoluten Denkens zukommt; ebenso ist das formelle Seyn der Dinge, sofern sie Vorgestelltes sind, gegründet in dem andern Attribute Gottes.

§. 24.

Da aber die Attribute des Denkens und der Ausdehnung sich in der Einen Substanz so durchdringen, daß die denkende und ausgedehnte Substanz eine und dieselbe ist, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribute begriffen wird; so ist auch die einzelne Modification der Ausdehnung und die Vorstellung der Modification ein und dasselbe Ding auf zwey Weisen ausgedrückt. Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen sind dieselben, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge; oder was aus der Natur Gottes formaliter folgt, folgt in derselben Ordnung und in demselben Zusammenhange aus der Idee Gottes objective. Die göttliche Macht zu denken ist gleich der göttlichen Macht zu handeln oder zu wirken.

§. 25.

So ist also der göttliche Verstand die wahre Ursache der Dinge sowohl ihrem Seyn, als ihrem

Wesen nach; die Wahrheit oder das formelle Seyn der endlichen Dinge ist so beschaffen, wie sie im göttlichen Verstande existiren und weil sie so existiren. Insofern ist der göttliche Verstand die göttliche Macht oder das actuose Wesen Gottes selbst. Endursachen anzunehmen, ist ungereimt; es sind blos menschliche Erdichtungen.

§. 26.

Weil das substantielle Seyn zum Wesen des Menschen nicht gehört; so muß das letztere bestimmt oder gesetzt werden durch gewisse Modificationen der göttlichen Attribute.

§. 27.

Was das actuelle Seyn des menschlichen Geistes bestimmt, ist die Idee eines einzelnen, wirklich existirenden Dinges, welches das Object der Idee ist. Die Seele ist ein modus des unendlichen Verstandes.

§. 28.

Da aber Vorgestelltes und Vorstellendes in der Einen, ewigen, untheilbaren Substanz ursprünglich und nothwendig bey einander ist; so muß dasjenige, was im Vorgestellten oder im Objecte der Idee sich ereignet, in der Idee dargestellt werden. Was im Objecte der Seele sich ereignet, muß von der Seele wahrgenommen werden.

§. 29.

Das Object der Seele ist ein gewisser modus der Ausdehnung oder der Körper und sonst nichts; diesemnach müßen die Affectionen des Körpers von der Seele wahrgenommen werden.

Geist und Körper ist ein und dasselbe Individuum, das einemal unter dem Attribute des Denkens, das anderemal unter dem Attribute der Ausdehnung begriffen; oder die Seele ist nichts anderes, als der unmittelbare Begriff des wirklich existirenden Körpers. Hieraus folgt die Vereinigung der Seele mit dem Leibe.

§. 30.

Da es von jedwedem Dinge in Gott eine Idee giebt, deren Ursache er ist; so gilt das bisher gesagte von allen übrigen Individuen; sie sind alle, wiewohl in verschiedenen Abstufungen, beseelt.

§. 31.

Da von der menschlichen Seele in Gott eine Idee vorhanden ist; so hat auch die menschliche Seele eine Idee von sich selbst — Bewußtseyn — und diese Idee ist mit der menschlichen Seele ebenso verbunden, wie die Seele mit dem Körper verbunden ist.

Wie nach dem obigen Seele und Leib ein und dasselbe Individuum ist, bald unter dem Attribute

des Denkens, bald unter dem Attribute der Ausdehnung begriffen; so ist die Seele und der Begriff von derselben ein und dasselbe, unter einem und demselben Attribute des Denkens begriffen.

Wie die Seele der Begriff von dem Körper ist; so ist das Bewußtseyn der Begriff von dem Begriffe. Der Begriff der Seele ist weiter nichts, als die Form des Begriffes an und für sich betrachtet, abgesehen von seinem Objecte.

§. 32.

Das Bewußtseyn ist nothwendig gebunden an die Vorstellung von den Affectionen des Körpers; vermittelst dieser Affectionen und ihrer Ideen nimmt die Seele äußere Körper wahr.

§. 33.

Alle einzelne Volitionen sind bestimmte modi des absoluten Denkens. Es giebt also keinen absoluten Willen, keine Freyheit. Wille uud Verstand, Denken und Wollen ist ein und dasselbe.

§. 34.

Die Seele leidet, hat Affecte (d. h. Passiones, παθηματα), sofern sie inadäquate oder verwirrte Ideen hat; sie ist thätig, sofern sie adäquate Ideen hat.

§. 35.

Das Handeln nach den Gesetzen der eigenen

Natur ist Tugend; das Gesez der Natur aber ist, daß jedes Wesen sich selbst zu erhalten oder in sich zu beharren sucht.

§. 36.

Da wir eine adäquate Idee von Gott haben, und alle Ideen auf Gott bezogen wahr sind; so ist das höchste Gut die Erkenntniß Gottes und der Mensch ist um so freyer und tugendhafter, je vollkommener er Gott erkennt.

§. 37.

Die Erkenntniß Gottes führt zur Liebe Gottes. Diese höhere, intellectuelle Liebe Gottes ist eine Art und Weise oder ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt; in dieser Liebe bestehet die Seeligkeit des Menschen; denn sie ist die vollkommene Tugend, und die Seeligkeit die Tugend selbst, nicht die Belohnung der Tugend.

Nachdem wir nun auch die Hauptsätze des Spinozismus dargestellt haben, können wir zur Vergleichung der beyden Systeme übergehen, zu der Untersuchung, in welchem Verhältnisse und Zusammenhange sie mit einander stehen.

Unsere Aufmerksamkeit werden wir vor allen Dingen zu richten haben auf die Verschiedenheit des

Standpunktes, von welchem aus sie den Gegenstand betrachten.

Der Standpunkt, auf welchem des Cartes steht, ist nach dem obigen der Standpunkt der Reflexion und konnte auch wohl kein anderer seyn. In welchem Verhältnisse zu der Cartesianischen Philosophie stehet nun in dieser Hinsicht der Spinozismus?

Diese oben schon berührte Frage soll nun näher entwickelt werden.

Spinoza fieng an, wo des Cartes endete. Dem Spinoza entgieng der Widerstreit nicht, in welchen sich die Reflexions-Philosophen verwickeln a); er erkannte von vorne herein, daß dem Endlichen nur insofern Wahrheit und Realität zukommt, als es

a) Eth. Part. II. Prop. X. Schol. Naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura, prior est ordine cogitationis, ultimam, et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et cum postea animum ad divinam naturam contemplandam appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerint, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil juvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint.

in dem Unendlichen gegründet ist, daß das Bedingte nur begriffen werden kann in dem Unbedingten. Er gieng aus nicht von dem Endlichen, von dem empirischen Bewußtseyn, sondern von dem Absoluten, nicht von dem Satze: Ich bin oder Ich denke, sondern von dem Satze: es ist ein Seyn an und für sich, ein unabhängiges, nothwendiges Seyn.

Es ist schon die Streitfrage aufgeworfen worden, ob Spinoza bey der Construction seines Systemes von dem reinen Begriffe der Substanz oder von der Idee Gottes ausgegangen sey, d. h. von der Idee einer unendlichen Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht. Betrachtet man den Gang seiner Untersuchung in dem ersten Theile der Ethik, so kann über jenen Streit, wie mir scheint, leicht und sicher entschieden werden. Er gieng aus von dem Grundsatze: Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt. d. h. nach seinen Definitionen: Alles, was ist, ist entweder Substanz, oder Affection der Substanz. Aus dem Begriffe der Substanz, d. h. des absolut-nothwendigen und selbstständigen Seyns, folgerte er unmittelbar die absolute Priorität und Nothwendigkeit ihrer Existenz (Prop. I. et II.). Also dieses ist wohl der Sinn: vor allem endlichen Daseyn ist ein nothwendiges, selbst-ständiges Seyn, ein Seyn an und für sich,

ein Ur-Seyn. Nachdem dieser Satz begründet und zwar durch sich selbst begründet war (denn es sind lauter identische Sätze) gehet er erst (Prop. X.) zu der Idee der absolut-nothwendigen Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, über, d. h. nach seiner Definition, zur Idee Gottes. Er beweist (Prop. X. Schol.); daß es gar nicht widersprechend, sondern der reinen Vernunft-Erkenntniß vielmehr angemessen sey, der Substanz mehrere Attribute beyzulegen, und schließt nun (Prop. XII.) aus der absoluten Unendlichkeit Gottes, daß es außer demselben keine Substanz giebt. Weil Gott das absolut-vollkommene Wesen ist, welchem kein Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, abgesprochen werden kann; so giebt es außer Gott keine Substanz, sondern Alles ist Attribut oder Modification dieser Einen, unendlichen Substanz.

Also dieß ist der Grundsatz, auf welchem der ganze Spinozismus erbaut ist: allem endlichen Daseyn liegt zum Grunde ein Seyn an und für sich, alles endliche Daseyn ruht in Einem absolut-selbstständigen Seyn. Daß dieses die richtige Ansicht sey, erhellet auch daraus, weil Spinoza seine ganze Lehre von der absolut-unendlichen Substanz mit

unendlichen Attributen d. h. von Gott am Ende auf den reinen Begriff der Substanz zurückführt a).

Vergleichen wir damit den Ideen-Gang bey

a) Es ist vielleicht nicht am unrechten Orte, hier an den kosmologischen Beweis des Leibniz für die Existenz Gottes zu erinnern. Leibniz folgte demselben Ideen-Gange, dem Spinoza gefolgt war. Der Grundbegriff ist nicht die Idee der absoluten Vollkommenheit, sondern die Idee des absolut-nothwendigen Seyns. Der kosmologische Beweis findet sich ausführlich in der Ep. XXIX. von Spinoza: Si datur progressus caussarum in infinitum, erunt omnia, quae sunt, etiam caussata. Atqui nulli, quod caussatum est, competit, vi suae naturae necessario existere; sed hoc est absurdum; ergo illud. Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu Infinitum, aut progressus caussarum in infinitum; sed tantum in eo, quod supponatur, res, quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existente. — Noch eine andere auffallende Aehnlichkeit findet sich in dieser Hinsicht zwischen Spinoza und Leibniz. Leibniz machte (Epist. Part. IV. ep. III. resp.) über den Cartesianischen Beweis für die Existenz Gottes aus der Idee des absolut-vollkommenen Wesens die Bemerkung: Ego vero hanc limitationem adjiciendam censeo, ut tum demum tuto iis fidi possit, quae ex definitione rei ducimus, quum certum est, rem definitam esse possibilem. Findet sich derselbe Gedanke nicht schon bey Spinoza angedeutet in dem oben citirten Schol. zu Eth. Part. I. Prop. X.?

des Cartes. Dieser findet in dem Bewußtseyn die klare und deutliche Idee eines absolut-vollkommnenen Wesens und schließt nun auf die wirkliche nothwendige Existenz desselben. Also von der absoluten Vollkommenheit im Begriffe geht er aus und endiget bey der absolut-nothwendigen Existenz. Dem Spinoza dagegen ist das absolut-nothwendige Seyn das erste, unmittelbar gegebene. — Er fieng an, wo des Cartes endete. Dasselbe läßt sich auch von einer andern Seite in der Kürze so darstellen: des Cartes gieng immer und überall von der Wirkung aus (z. B. bey der Erkenntniß Gottes, bey der Verbindung der Seele mit dem Körper) — Spinoza machte den umgekehrten Weg, indem er die Wirkung aus der ersten Ursache ableitete — gemäß dem schon in der Cartesianischen Philosophie enthaltenen Grundsatze von der wahren Erkenntniß [a]).

Zwar könnte es, wenn man einzelne Sätze in der Ethik betrachtet, scheinen, als hätte sich Spinoza auf keinen höheren Standpunkt erhoben, als den der Reflexion. Denn er beweist (Prop. VII.)

a) Doch konnte es auch Spinoza nicht ganz vermeiden, von a posteriori gegebenen Thatsachen auszugehen — so gieng er von der Wahrnehmung der körperlichen und denkenden Dinge aus, um die Substanz nach ihren Attributen zu bestimmen.

aus dem Begriffe der Substanz ihre nothwendige Existenz und (Prop. XI.) aus dem Begriffe der absolut-nothwendigen Substanz gleichfalls ihre nothwendige Existenz auf mancherley Weise theils a priori, theils a posteriori. Von dem letzteren Beweise sagt Spinoza selbst: In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori demonstrare volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Was die übrigen betrifft; so war dieses fürs erste eine nothwendige Folge der einmal angenommenen geometrischen Methode, welche alles beweisen, aus Begriffen und Grundsätzen ableiten soll; fürs andere scheint sich gerade hier der verschiedene Sinn, in welchem Spinoza und des Cartes gedacht haben, auffallend auszusprechen. In beyden finden wir den sogenannten ontologischen Beweis für die Existenz Gottes. Aber wie ganz anders ist er von dem Einen dargestellt worden, als von dem Andern?

Betrachtet man den oben angegebenen Ideen-Gang des des Cartes, so liegt der eigentliche nervus probandi in der Klarheit und Deutlichkeit der Idee des absolut-vollkommenen Wesens und des darin enthaltenen Merkmals der nothwen-



digen Existenz. — Form der rein-subjectiven Reflexion. Bey Spinoza ist der Ideen-Gang dieser: Gott, d. h. die Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, deren jedes ihr ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, existirt nothwendig; denn existirte er nicht nothwendig; so würde sein Wesen die Existenz nicht einschließen. Dieses ist aber ungereimt, weil eine Substanz von Etwas anderem nicht hervorgebracht werden kann und es also zu ihrem Wesen gehört, daß sie existire. Mit andern Worten: Gott ist, weil er ist, er ist ewig und nothwendig, weil das Seyn nicht geworden ist, noch werden kann. — Form der rein-objectiven Vernunft-Erkenntniß. — Es sind über den ontologischen Beweis so verschiedene zum Theil entgegengesetzte Urtheile gefällt worden, daß wir nicht umhin können, hierüber einiges zu bemerken. Kant sagt (Kritik der r. V. 3te Aufl. 1790. S. 361. 360.): „Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Daseyn des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen.“ — „Es ist an dem so berühmten ontologischen Beweise alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein

Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte." Dieses Urtheil ist nicht nur unwürdig, sondern auch oberflächlich. Treffender und tiefer scheint diesen Beweis Herr Schelling beurtheilt zu haben (vermischte Schriften, Bd. I. S. 152.): „Unbegreiflich beynahe scheint es, daß man bey der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß von dem Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn Gott *ist*, so kann er nur seyn, *weil* er ist. Seine Existenz und sein Wesen müßen *identisch* seyn. Ebendeßwegen aber, weil man den Beweis für das *Seyn* Gottes nur *aus* diesem Seyn führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn *kein* Beweis."

Diesemnach wäre die ontologische Ansicht von Gott und seinem Seyn die einzig richtige und der reinen Idee von Gott angemessene. Und es ist also keine künstliche, sondern sehr natürliche Täuschung, es ist keine bloße Neuerung des Schulwitzes, wenn man die in der Vernunft a priori liegende Idee des absolut-vollkommenen Wesens unmittelbar realisirt, wenn man behauptet, das absolut-vollkommene Wesen existire, weil es das absolut-vollkom-

mene Wesen ist; daher mag es wohl auch rühren, daß dieser Beweis auch noch in neuerer Zeit Vertheidiger gefunden hat, wiewohl er als Beweis unmöglich ist. Alle unsere Beweise kommen am Ende darauf hinaus, daß man nach dem Satze des Grundes von dem Gegegebenen auf etwas Unbekanntes schließt; also alle Beweise für die Wirklichkeit eines Gegenstandes kommen darauf hinaus, daß man von dem Gegebenen auf die Wirklichkeit des andern schließt; aber wie dieses Andere als ein wirkliches, seyendes erkannt werden soll, so muß auch das Gegebene als ein wirkliches, nicht blos als ein logisches gegeben seyn. Denn aus der Sphäre des logischen gelangt die Erkenntniß in das Gebiet des wirklichen nur durch die unmittelbare Anschauung, welche dem Beweise gerade entgegengesetzt ist. Sind diese allgemeinen Bemerkungen über den Beweis richtig; so erhellt von selbst, daß ein ontologischer Beweis für die Existenz Gottes etwas widersprechendes ist. Denn um aus dem Wesen Gottes auf sein Seyn schließen zu können, müßte sein Wesen als wirklich, also Er selbst als seyend erkannt werden.

Dieses Urtheil scheint nun namentlich auf Spinoza vollkommen anwendbar zu seyn; er wollte gewiß keinen Beweis im eigentlichen Sinne geben,

sondern die Wahrheit, welche die Seele seines ganzen Systemes ist, aussprechen: Gott ist, weil er ist. Leibnitz gebrauchte wohl auch das ontologische und kosmologische Argument, und behauptete dabey doch: Gott sey der einzige unmittelbare äußere Gegenstand unserer Erkenntniß a).

Dieß ist der Standpunkt des Spinozismus. Auf diesen Standpunkt mußte er nothwendig gestellt werden, wenn er das eitle Beginnen seines Vorgängers, aus dem empirischen Bewußtseyn die Realität der göttlichen Idee abzuleiten, betrachtete. Er fand aber auch diese rein-speculative Grund-Idee seines Systems nicht nur in älteren Systemen, sondern auch in des Cartes selbst klar und deutlich ausgesprochen. (Vergleiche die oben bey §. 15. der Darstellung der Cartesianischen Philosophie angeführten Stellen.

a) Oeuvres philos. publ. par Raspe. pag. 66. Les objets externes sensibles ne sont que mediats, parcequ'ils ne sauroient agir immediatement sur l'ame. Dieu seul est l'objet externe immediat.

Ibidem p. 503. Examen du sentiment du P. Malebranche: L'argument du Père n'est pas à mepriser, que Dieu seul étant la fin des esprits, en est aussi l'objet unique. Il est vrai qu'il s'en faut quelque chose, pour quo'n puisse l'appeller une demonstration. Il y a une raison plus concluante, qui fait voir, que Dieu est le seul objet immediat externe des esprits et c'est quil n'y a que lui, qui puisse operer sur eux.

Uebrigens begründet das bisher Gesagte zwischen beyden Systemen einen sehr nahen Zusammenhang; aber auch eine wesentliche Differenz. Die Cartesianische Philosophie ist Produkt des reflectirenden Verstandes, welcher vom Endlichen, vom Bewußtseyn zur Erkenntniß des Unendlichen übergeht. Der Spinozismus dagegen ist seinem Geiste nach Produkt der Vernunft, welche das Absolute unmittelbar und als das Erste erkennt, aus welchem das Endliche abgeleitet werden muß. Eben hieraus folgt auch die synthetische Methode, nach welcher Spinoza sein System darstellte.

Diese wesentliche Differenz geht durch das ganze System hindurch; des Cartes blieb auf dem Standpunkte der Reflexion, auf den er sich von Anfang an gestellt hatte, stehen; Spinoza dagegen hielt die Vernunft-Ansicht, die er einmal ergriffen hatte, mit (einer sich freylich nicht durchaus gleich bleibenden) Consequenz fest. Inzwischen kann doch diese Vernunft-Ansicht ihren Ursprung aus dem Cartesianischen Systeme nicht verläugnen. Beydes soll nun durch die weitere Vergleichung dieser Systeme bestätiget werden.

Bey dieser Vergleichung werden wir nach dem, was in der Einleitung bemerkt wurde, Rücksicht zu nehmen haben

1) Auf die Idee des Unendlichen oder Absoluten, wie sie in beyden Systemen gefaßt und bestimmt worden ist;

2) Auf das Verhältniß, in welches das Endliche zum Unendlichen in beyden System gesetzt ist; endlich

3) Auf die Ansicht des Endlichen, welche in beyden Systemen herrscht, mit besonderer Hinsicht auf die Freyheit des Menschen.

Diese drey Betrachtungs-Weisen werden sich nicht immer genau absondern lassen, sondern hie und da in einander fließen.

Die Aufgabe der Philosophie ist, die Welt zu erklären, das Räthsel der Welt zu lösen, d. h. nach dem Geseze der Vernunft, ein reines, absolutes Princiz darzustellen, in welchem die Welt ihrem Seyn und Wesen nach begründet ist. Diese Welt theilt sich nun dem Philosophen in zwey entgegengesetzte Sphären, in die innere und äußere, subjective und objective, Intelligenz und Natur. Und er kann demnach jenes absolute Princip entweder in die Natur oder in die Intelligenz setzen, entweder die Natur, das Objective, oder die Intelligenz, das Ich zum Ersten machen, so daß die Intelligenz in der Natur, oder die Natur in der Intelligenz, dem Ich, aufgeht; — oder endlich (dieß ist der dritte

mögliche Fall) er kann die Natur und die Intelligenz in einem höheren Principe aufgehen lassen, welches (je nachdem das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen bestimmt wird) entweder die wirkende Ursache, der Schöpfer von beyden, oder, indem es weder allein Natur, objectiv, noch allein Intelligenz, subjectiv ist, vielmehr der gemeinschaftliche Grund und das gemeinschaftliche Wesen beyder ist.

Diese drey Wege standen auch dem Spinoza offen. Welchen mußte er wohl wählen, wenn er von der Cartesianischen Philosophie ausgieng? Konnte er die Natur zum Principe machen, und aus derselben die Intelligenz ableiten und sich gleichsam hervorheben lassen? Daß dieses mit der Cartesianischen Philosophie unvereinbar war, erhellet von selbst. Des Cartes setzte das Wesen der Natur in die Ausdehnung und schied Geist und Materie strenge von einander a).

Ebenso wenig konnte wohl Spinoza durch des Cartes auf das entgegengesetzte System geführt werden, welches die Natur in der Intelligenz oder dem Ich, als dem absoluten Principe, aufgehen

a) Dissert. de Method. Postea descripseram animam rationalem, ostenderamque eam nullo modo e materiae potentia educi posse.

läßt. Zwar hatte des Cartes im zweyten Theile seiner Princip. phil. die Frage aufgeworfen, ob nicht Gott unmittelbar durch sich selbst unserer Seele die Vorstellung einer ausgedehnten Materie vorhalte (welche Idee Malebranche seinem Systeme zum Grunde legte); allein des Cartes hatte aus seinen Principien die objective Realität einer ausgedehnten Materie erwiesen, und Spinoza setzte nach ihm offenbar aus denselben Principien die objective Realität der Ausdehnung und die reelle Verschiedenheit derselben vom Denken a); und konnte so nach seinen Grundsätzen gemäß unmöglich das Eine aus dem Andern erklären b).

Zudem war ja in des Cartes recht klar und lebendig geworden die Erkenntniß, welche Hr. Jacobi (in seinem Sendschreiben an Fichte S. 30) ausdrückt mit den Worten: nicht Ich, sondern mehr als Ich, besser als Ich; — und Spinoza ergriff diese Erkenntniß mit der innigsten Wärme.

So blieb also dem Spinoza nichts übrig, als

a) Eth. Part. II. Ax. V. Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipimus.

b) Eth. Part. I. Ax. V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se intelligi non possunt, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

der dritte Weg, nehmlich die Natur und das Ich in einem höheren Principe zu begründen, welches er die Substanz oder Gott nennt, also objectiv bestimmt. So hatte es des Cartes bestimmt; so mußte es Spinoza bestimmen, weil er von einem realistischen Systeme ausgieng — und dieses ist ein Hauptfaden, an welchem der Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie zusammenhängt.

In welcher Gestalt wäre wohl der Spinozismus erschienen, wenn er auf ein idealistisches System gegründet worden wäre? In dem oben angeführten Satze: Mens, quatenus se et corpus sub specie aeternitatis cognoscit; eatenus Dei cognitionem habet scitque se in Deo esse et per Deum concipi — ist ebendas ausgedrückt, was die neueste Philosophie die intellectuale Anschauung nennt. Und wäre nun Spinoza vom idealistischen Standpunkte ausgegangen, hätte er diese intellectuale Anschauung anders deuten können, denn „als eine Erkenntniß, die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten Eins und dasselbe ist, zu diesem kein anderes, als unmittelbares Verhältniß haben kann?" a) Hätte ihm nicht sein

a) Philosophie und Religion. S. 11.

Princip zusammenfallen müßen mit dem absoluten Erkennen selbst? a) Aber weil er vom Realismus ausgieng, gab er seiner intellectualen Anschauung ein Object.

So genau demnach das Princip des Spinozismus sich an die Cartesianische Philosophie anschließt, so wenig es den Ursprung aus dieser Quelle verläugnen kann; so ist doch die wesentliche Differenz zwischen dem Principe des Spinoza und dem des Cartes, was die näheren Bestimmungen betrifft, auffallend. Sie gründet sich darauf, daß sich beyde das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen auf verschiedene Art dachten.

Das Princip der Cartesianischen Philosophie ist

a) Damit ist der Vorwurf, den man hie und da dem Systeme der absoluten Identität gemacht hat, es sey Spinozismus, nicht wiederholt, sondern widerlegt. Hr. Schelling urtheilt (in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freyheit. Vermischte Schriften. B. I. S. 418. 419.) über den Spinozismus selbst so: mit einem Worte, er ist einseitig realistisches System. Der Spinozische Grundbegriff durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis u. s. w.

Gott, das höchst-verständige, höchst-mächtige, höchst-vollkommene, absolut-nothwendige Wesen, der Grund der Wahrheit, die wirkende Ursache, der Schöpfer und Erhalter aller Dinge.

Das Princip des Spinozismus ist Gott, die Eine Substanz mit unendlichen Attributen, namentlich mit den Attributen der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, die inwohnende, nicht übergehende Ursache aller Dinge a).

Was diese Idee des Absoluten betrifft; so hat man sich nicht selten an dem Worte Substanz gestoßen, wohl auch behauptet, der ganze Spinozismus beruhe auf einem falschen Begriffe der Substanz. Allein man konnte sich offenbar nur an dem Worte stoßen; sobald man die Idee, welche dadurch ausgedrückt werden sollte, in Betracht zog;

a) Eth. Part. I. Prop. XVIII. Deus est omnium rerum caussa immanens, non vero transiens. Der letztere Ausdruck ist von mehreren übersetzt worden: die vorüber gehende Ursache. Diese Uebersetzung scheint nicht richtig zu seyn, wenn man sie mit demjenigen, was in der Demonstration jenes Satzes enthalten ist, vergleicht. Durch den Ausdruck immanens, non vero transiens sollte bezeichnet werden, daß Alles in Gott, Nichts außer Gott ist, daß die Wirkungen Gottes nicht gleichsam außer ihn hinaus, in Wesen übergehen, „quae extra Deum in se sint.

so hätte wohl Spinoza, als Realist, das Wesen des Absoluten an und für sich und im Gegensatz gegen die endlichen Dinge nicht reiner ausdrücken können, als eben auf diese Art.

Da die Substanz nach Spinoza's Definition dasjenige ist, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird; so heißt der Ausdruck: Gott ist die Substanz, nichts anderes, als: Gott ist dasjenige, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird, der Seyende, absolut-selbstständige; Gott ist das absolute Ur-Seyn. Dieses ist der reinste Begriff, durch welchen das Wesen des Absoluten oder Gottes in einem rein-realistischen Systeme ausgedrückt werden kann und deßwegen machte ihn Spinoza mit Recht zum Grundbegriffe. Aus diesem Grundbegriffe folgten unmittelbar andere Begriffe, welche das Wesen Gottes nicht minder scharf und richtig bezeichnen, die Begriffe der Ewigkeit, Unendlichkeit, Untheilbarkeit und Einheit. Was die letzte betrifft, so bemerkte Spinoza, daß von Gott nur uneigentlich gesagt werden könne, er sey der Eine oder der Einzige; denn der Begriff der Einheit sey nur ein Verhältniß-Begriff, wodurch wir eine Sache von andern unterscheiden, die ihr ähn-

lich sind oder mit ihr auf irgend eine Weise übereinstimmen a).

Uebrigens fand Spinoza nicht blos das Wort, sondern auch schon den Begriff der Substanz bey des Cartes. Dieser hatte die Substanz definirt b): rem, quae ita existit, ut nulla re indigeat ad existendum und setzt nun bey: Et quidem substantia, quae nulla plane indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse, percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, h. e. nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.

Es findet sich also bey des Cartes offenbar dieselbe Definition der Substanz, dieselbe Behauptung, daß Gott die einzige Substanz sey; und hätte er

a) Cogit. metaphys. Part. I. Cap. VI. und Ep. L. — Respondeo, rem solummodo existentiae, non vero essentiae respectu unam vel unicam dici. — Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel inproprie de eo loqui.

b) Princ. phil. Part, I.

den einmal aufgestellten Begriff der Substanz, hätte er die Bemerkung, die er selbst machte, daß die endlichen Dinge nur uneigentlich und in einem ganz anderen Sinne, als Gott, Substanzen genannt werden können, consequent festgehalten; so hätte er, wie sein Nachfolger Spinoza, den Satz: Gott ist die einzige Substanz, an die Spitze seines Systemes stellen und auf dieselben Folgerungen gerathen müßen, auf welche Spinoza gerieth.

Wie des Cartes seiner Verstandes-Ansicht gemäß jeder sinnlichen Erscheinung eine Substanz zum Grund legte, in welcher sie besteht; so betrachtete im Gegentheil Spinoza seiner Vernunft-Ansicht gemäß alle endlichen Dinge in dem Einen absoluten Seyn, als Bestimmungen Einer unendlichen Substanz.

Was also den Grundbegriff anbelangt, wodurch in beyden Systemen das Wesen Gottes bestimmt wird; so erkennen wir in Spinoza nur den consequenten des Cartes.

Um aber den Spinozischen Begriff von Gott vollständig zu bestimmen und zu entwickeln, müßen wir nun noch Rücksicht nehmen auf die Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, welche Spinoza seiner Einen Substanz beylegt, wodurch sich sein System am schärfsten

von der Cartesianischen Philosophie unterscheidet. Könnte nachgewiesen werden, daß Spinoza auch auf diese Bestimmungen durch consequente Behandlung Cartesianischer Principien geführt werden konnte; ließen sich Spuren nachweisen, daß er auf diesem Wege auch zu diesen Bestimmungen wirklich gekommen ist; so wäre ohne Zweifel unsere Aufgabe gelöst; denn es ist allgemein zugestanden (und jeder kann sich durch eigene Ansicht leicht davon überzeugen), daß der ganze übrige Theil des Spinozismus auf dieser Idee vom Absoluten gegründet ist.

Daß der unendlichen Substanz das Attribut des Denkens zukomme, darüber war kein Zweifel; des Cartes hatte der Gottheit das Prädikat der vollkommenen Erkenntniß (summae intelligentiae) beygelegt und dabey bemerkt, daß die göttliche Erkenntniß von ganz anderer Art gedacht werden müße, als die menschliche; wovon weiter unten die Rede seyn wird a).

a) Princ. phil. Part. I. — Quamvis in nobis et perfectio quaedam sit, quod sentiamus, quia tamen in omni sensu passio est et pati est ab aliquo pendere, nullo modo Deum sentire putandum est; sed tantummodo intelligere et velle; neque hoc ipsum, ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita, ut per unam eandemque simpli-

Was nun aber das Attribut der Ausdehnung betrifft; so ergab sich hier für des Cartes eine große Schwierigkeit. Er gieng von dem richtigen Satze aus, daß der Gottheit nur solche Eigenschaften zukommen können, in welchen wir eine unendliche Vollkommenheit zu bemerken im Stande sind d. h. eine Vollkommenheit, welche durch keine Unvollkommenheit begränzt oder beschränkt ist; — und nahm ebendeßwegen Anstand, Gott eine körperliche Natur zuzutheilen, weil mit der räumlichen Ausdehnung Theilbarkeit eingeschlossen sey; — diese aber eine Unvollkommenheit ist [b]).

Des Cartes gab also zu, daß in der körperlichen Natur Vollkommenheit enthalten sey (und dieses mußte er wohl zugeben, weil er die Ausdeh-

cissimam actionem omnia simul intelligat, velit et operetur.

a) Princ. phil. Part. I. — Ad ejus (Dei) ideam nobis ingenitam respicientes, videmus, illum esse aeternum — denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam clare possumus advertere. Nam sane multa sunt, in quibus, etsi non nihil perfectionis cognoscamus, aliquid tamen imperfectionis sive limitationis deprehendimus, ac proinde competere Deo non possunt. Ita in natura corporea, quia simul cum locali extensione divisibilitas includitur estque imperfectio, esse divisibilem, certum est, Deum non esse corpus.

nung, welche das Wesen der Körper ausmacht, für etwas reelles hielt); aber diese Vollkommenheit ist eine beschränkte, endliche, weil die körperliche Natur theilbar ist, und kann insofern zu den absolut-unendlichen Vollkommenheiten Gottes nicht gerechnet werden.

Was diese Argumentation anbelangt; so gab vorerst Spinoza gerne zu, daß Gott nicht körperlich sey oder keinen Körper habe, weil wir unter dem Körper verstehen eine quantitatem longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam; welche Gott, dem absolut-unendlichen Wesen beyzulegen, völlig ungereimt wäre a).

Allein er konnte nicht einsehen, wie hieraus der Schluß gezogen werden könne, daß Gott das Attribut der Ausdehnung ganz und gar abgesprochen werden müße. Es folgte aus der Cartesianischen Argumentation nur dieses, daß die Ausdehnung, sofern sie **als beschränkt und theilbar**, also als unvollkommen gedacht wird, kein Attribut des göttlichen Wesens seyn könne b). Mit dem

a) Eth. Part. I. Prop. XV. Schol.

b) Dieses ist deutlich enthalten in den Princip. phil. Cartes. mor. geom. dem. Part. I. Prop. IX. Schol. — Quamvis concedendum sit, Deum esse incorporeum; hoc tamen non ita accipiendum, ac si om-

Attribute des Denkens verhielt es sich ebenso. Wenn des Cartes der unendlichen Substanz das Denken, als Attribut, beylegte, mußte er von denjenigen Beschränkungen und Unvollkommenheiten, unter welchen es bey den endlichen Wesen erscheint, abstrahiren und hiernach argumentirte nun Spinoza, daß ebenso nicht alle Vollkommenheiten der Ausdehnung von Gott entfernt werden müßen, sondern nur insofern, als die Art und Eigenschaften der Ausdehnung irgend eine Unvollkommenheit in sich schließen. So wenig man der unendlichen Substanz das Attribut des Denkens deßwegen absprechen konnte, weil das Denken in dem endlichen Wesen beschränkt und unvollkommen ist; so wenig hielt es Spinoza für richtig, von der unendlichen Substanz das Attribut der Ausdehnung auszuschließen, weil sie in den endlichen Dingen als beschränkt erscheint.

Es handelte sich nun um die Frage; ob nicht die Ausdehnung ebenso, wie das Denken, als **absolute, unendliche Realität** gedacht werden

nes extensionis perfectiones ab eo removendae sint, sed tantum modo quatenus extensionis natura et proprietates imperfectionem aliquam involvunt. Quod idem etiam de Dei intellectione dicendum est, quemadmodum omnes, qui ultra vulgus philosophorum sapere volunt, fatentur.

könne? Ob der Begriff der Ausdehnung, man möge ihn fassen, wie man wolle, immer nothwendig das Merkmal der Theilbarkeit in sich schließe? Denn darauf kamen am Ende die Gründe der Gegner, namentlich des des Cartes, alle hinaus, daß die körperliche Substanz theilbar sey, die Theilbarkeit aber mit der göttlichen Vollkommenheit sich nicht vereinigen lasse.

Hierüber erklärt sich Spinoza weitläufig in dem Scholion zur Prop. XV. Eth. Part. I., in welchem er zu beweisen sucht, daß es gar nicht widersprechend, sondern der reinen Verstandes-Erkenntniß vielmehr vollkommen angemessen sey, die körperliche Substanz zu begreifen als unendlich, einzig und untheilbar.

Daß er hiebey namentlich auf die Cartesianische Philosophie Rücksicht genommen habe und von derselben ausgegangen sey, erkennt man deutlich daraus, weil er sich (wie wir nun sogleich sehen werden) theils auf Principien, theils auf besondere Sätze beruft, welche schon des Cartes aufgestellt hatte.

Betrachten wir zuerst, wie Spinoza seine Gegner zurecht weist.

Diejenigen, sagt er, welche behaupten, die körperliche Natur sey der göttlichen Substanz un-

würdig, (also namentlich des Cartes) gehen von einer falschen Voraussetzung aus, nehmlich von der Voraussetzung, die Ausdehnung sey aus Theilen zusammengesetzt, also theilbar. Diese Voraussetzung ist falsch, denn sie gründet sich auf eine falsche Ansicht von der Ausdehnung, nehmlich die sinnliche. Nach der Verstandes-Ansicht, welche die allein wahre ist, muß die Ausdehnung gedacht werden als Substanz, oder als der Substanz zugehörig a). Wird sie so gedacht, so

a) Eth. Part. I. Prop. XV. Schol. Si quis jam quaerat, cur nos ex natura propensi simus ad dividendam quantitatem? ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum est.

De intell. emend. Ex quo constat, quam facile ii in errores possunt delabi, qui non accurate distinxerunt inter imaginationen et intellectionem. In hos ex. gr. quod extensio debeat esse in loco,

folgt unmittelbar aus dem Begriffe selbst, daß die Ausdehnung untheilbar ist; denn (Prop. XII. Part. II. Eth.) es kann kein Attribut der Substanz wahrhaft gedacht werden, aus welchem folgte, daß die Substanz theilbar sey.

Diesen Satz (daß die Ausdehnug untheilbar sey) können diejenigen am wenigsten läugnen, welche behaupten, es gebe keinen leeren Raum, kein Vacuum. Könnte die körperliche Substanz so getheilt werden, daß ihre Theile realiter unterschieden wären; warum könnte nicht ein Theil vernichtet werden, unbeschadet der Fortdauer der übrigen? Warum müßen alle so gefügt seyn (aptari debent), daß es kein Vacuum giebt? Also gerade daraus, weil es kein Vacuum giebt, folgt nothwendig, daß die körperliche Substanz untheilbar ist.

Ebendieses folgt ebenso nothwendig aus einer andern Behauptung, nehmlich, daß die Materie überall dieselbe ist; also ihre Theile nicht realiter, sondern nur modaliter unterschieden seyn können.

So ist demnach der Satz, daß die Ausdehnung untheilbar ist, nach Spinoza eine nothwendige Folgerung theils aus dem wahren und richtigen Be-

debeat esse finita, cujus partes ab invicem distinguuntur realiter multaque ejusmodi alia, quae omnia prorsus oppugnant veritatem.

griffe von derselben, als etwas substantiellem, theils aus den besonderen Lehrsätzen, daß es kein Vacuum giebt und die Materie immer und überall dieselbe ist. Und betrachten wir nun diese Gründe, so sind es lauter solche, die in der Cartesianischen Philosophie selbst lagen. Des Cartes hatte behauptet, daß die Ausdehnung etwas reelles und substantielles a) sey; daß es keinen leeren Raum gebe b) und die Materie überall dieselbe sey c), des Cartes endlich den Grundsatz aufgestellt, daß die Ver-

a) Princip. phil. Par. I. Non autem plura, quam duo summa genera rerum agnosco, unum est rerum intellectualium sive cogitativarum h. e. ad mentem sive substantiam cogitantem pertinentium, aliud rerum materialium, quae pertinent ad substantiam extensam h. e. ad corpus.

b) Ibid. Pars. II. Vacuum philosophico more sumtum, h. e. in quo nulla plane sit substantia, dari non posse, manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum, recte concludamus, illud esse substantiam, quia omnino repugnat, ut nihil sit aliqua extensio; idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum, quod nempe, cum in eo sit extensio, necessario etiam in ipso sit substantia.

c) Ibid. Materia in toto universo una et eadem existit, utpote quae per hoc unum tantum agnoscitur, quod sit extensio.

standes-Erkenntniß die allein wahre und richtige sey, ja auf diesem Grundsatze sein ganzes Lehrgebäude errichtet a). Allein ebenhier ist der Punkt, wo (wie schon oben angedeutet wurde) die zwey Systeme divergiren. Wenn bey des Cartes sich der Verstand immer noch an die Sinnlichkeit anschließt, wenigstens von den Beschränkungen derselben sich noch nicht völlig losgerissen hat; so erscheint er dagegen bey Spinoza als geläutert durch die Vernunft. Des Cartes betrachtete die Substanz immer in der Einzelnheit, in bestimmten Formen, Spinoza unter der Form des Ewigen, Unendlichen, Absoluten.

So war also die Schwierigkeit, welche des Cartes abgehalten hatte, der unendlichen Substanz das Attribut der Ausdehnung beyzulegen, weggeräumt und zwar vermittelst (geläuterter) Cartesianischer Grund- und Lehr-Sätze.

Betrachten wir nun noch die Gründe, welche

a) Statt vieler anderer Stellen mag nur folgende hier stehen aus der Dissert. de Method.: Omnino, sive vigilemus, sive dormiamus solam evidentiam rationis judicia nostra sequi debent. Notandumque est hic me loqui de evidentia nostrae rationis, non autem imaginationis nec sensuum. — Ratio nobis non dictat, ea, quae sic vel videmus vel imaginamur, idcirco revera existere.

den Spinoza nöthigten, der unendlichen Substanz neben dem Attribute des unendlichen Denkens auch das Attribut der unendlichen Ausdehnung beyzulegen.

Des Cartes hatte zweyerley Substanzen unterschieden, die denkende und die ausgedehnte; dabey gieng er offenbar davon aus, daß Denken und Ausdehnung zwey reell-verschiedene Eigenschaften seyen, welche demnach, da das Nichts keine Eigenschaften haben kann, in zweyerley Substanzen gegründet seyn oder bestehen müßen. Er schloß also aus der reellen Verschiedenheit der Eigenschaften oder Attribute auf verschiedene getrennte Substanzen, deren jede für sich bestehen muß.

Dem Spinoza dagegen schien es widersprechend und ungereimt, zwey Substanzen anzunehmen; denn aus seinem strengen und vollkommenen Begriffe der Substanz folgte unmittelbar, daß sie einzig sey. Auch sah er das Folgerechte jenes Cartesianischen Schlusses nicht ein, daß zwey reell-verschiedene Eigenschaften nothwendig voraussetzen oder begründen zwey reell-verschiedene Substanzen; denn da ein Attribut das Wesen der Substanz ausdrückt, dieses aber durch sich selbst begriffen werden muß; so war es nicht nur möglich, daß eine Substanz reell-verschiedene Eigenschaften hat, sondern auch

natürlich und nothwendig, daß die **unendliche** Substanz mehrere Attribute hat, deren jedes durch sich selbst begriffen wird, d. h. die reell-verschieden sind und, jedes für sich, das ewige Wesen der Substanz auf ewige Weise ausdrücken a).

Dasselbe läßt sich, wenn wir von den Cartesianischen Terminis, durch deren Gebrauch Spinoza sein System für manche unverständlich und unbegreiflich gemacht zu haben scheint, abstrahiren und mehr den wahren Sinn des Spinozismus auszudrücken suchen, auf folgende Art darstellen:

Nach dem Spinozischen Begriffe ist die Substanz das absolute Seyn; dieses drückt sich aus, offenbart sich in unendlichen Eigenschaften oder Rea-

a) Eth. Part. I. Prop. X. Unum quodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

Demonstrat. Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejus essentiam constituens adeoque per se concipi debet. Schol. Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa **realiter** distincta concipiantur, h. e. unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unum quodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.

litäten, für uns in den unendlichen Realitäten des Denkens und der Ausdehnung. Des Cartes hatte als die zwey Grundrealitäten, welche das Wesen der endlichen Dinge constituiren, das Denken und die Ausdehnung gesetzt; davon gieng Spinoza aus a) und weil nun alle Realitäten in dem Einen absoluten Seyn gesetzt seyn oder bestehen müßen; so war es natürlich und nothwendig, der unendlichen Substanz die Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung beyzulegen.

Wie sich demnach die Behauptung, daß die Ausdehnung ein Attribut der unendlichen Substanz sey, nothwendig ergab einestheils aus dem Begriffe der Substanz, anderntheils aus dem Begriffe der Ausdehnung, als einer Realität; so kamen hiezu noch andere Gründe, durch welche (wie sich nachweisen läßt) Spinoza auf jene Behauptung getrieben wurde.

Diejenigen, welche die Ausdehnung von der göttlichen Natur ausschlossen, und sie dabey doch als Realität betrachteten (wie namentlich des Cartes), behaupteten und mußten behaupten, sie sey von Gott erschaffen.

a) Daß damit Spinoza nicht zum Dualisten gemacht werde, davon wird weiter unten die Rede seyn.

Dagegen bemerkt Spinoza (Eth. Part. I. Prop. XV. Schol.): Ex qua autem divina potentia creari potuerit (substantia corporea), prorsus ignorant; quod clare ostendit, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere.

Daß eine Substanz, also die körperliche Substanz, erschaffen seyn sollte, konnte Spinoza mit dem reinen und vollkommenen Begriffe derselben nicht vereinigen. Eine Schöpfung aus Nichts, ein Werden des Seyns war ihm überhaupt etwas Unbegreifliches und Ungereimtes, und sonach war ihm auch die Existenz der körperlichen Substanz durchaus unbegreiflich und unerklärlich, wenn sie nicht ebenso ewig als die göttliche Natur selbst, wenn sie nicht ein ewiges Attribut und unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Wesens ist. Er blieb den zwey Cartesianischen Grundsätzen treu: Ex nihilo nihil fit und Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est vel formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus caussa; welchen letzteren Grundsatz er in seiner Ethik Part. I. Prop. III. noch schärfer und bestimmter so ausdrückte: Quae res nihil commune cum se habent, earum una alterius caussa esse non potest.

Daß er diese Grundsätze wirklich angewendet habe, geht, wie mir scheint, deutlich hervor aus

der Stelle in den Princ. phil. Cartes. mor. geom. dem. Part. I. Prop. IX.

Schon Wolf bemerkte in seiner Widerlegung des Spinoza: „die Spinozisterey ist entsprungen aus der Unmöglichkeit der Schöpfung" und in neuerer Zeit hat hierauf besonders Hr. F. H. Jacobi wieder aufmerksam gemacht.

Endlich mag noch ein anderer Grund übrig seyn, der dem Spinoza seine Ansicht aufdrang, nehmlich die Unmöglichkeit, die Verbindung des Geistes mit der Materie und ihre Wechselwirkung, wie körperliche Ausdehnung und Denken sich wechselweise bestimmen und verändern, begreiflich zu machen, wenn sie als zwey verschiedene und getrennte Substanzen betrachtet werden. Duae substantiae, sagt Spinoza, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent, conceptus unius conceptum alterius non involvit.

Des Cartes hatte am Ende, um die Möglichkeit jener Wechselwirkung zu erklären, zu der göttlichen Wirksamkeit selbst seine Zuflucht nehmen müßen (systema assistentiae) und wie nun nach Spinoza jede Wirkung des Unendlichen keine übergehende, sondern inwohnende ist; so war es consequent, das Wesen und Princip beyder in das Absolute, in die Eine Substanz zu setzen, so daß (wie

Hr. Jacobi sich ausdrückt) Gott den Begriff seiner selbst auf unendliche Weise entwickelt, indem er seine Materie auf unendliche Weise entwickelt. Schon die Verbindung der Seele mit dem Leibe konnte Spinoza nach seinen Grundsätzen nicht anders erklären, als wenn er Ausdehnung und Denken als ursprünglich mit einander verbunden setzte. Daß wir einen Körper haben, schloß des Cartes aus der Empfindung und Erfahrung, er schloß also von der Wirkung auf die Ursache. Spinoza verwarf diese Art der Erkenntniß, als mangelhaft, und setzte an ihre Stelle diejenige, welche aus der Ursache die Wirkung erkennt.

Jene göttliche Wirksamkeit oder Assistenz in dem Systeme des des Cartes ist offenbar ein unbegreifliches Princip der Erklärung, ein wahrer Deus ex machina, außer dem, daß dadurch die Schwierigkeiten nicht gehoben werden. Denn ist es nach des Cartes der Seele unmöglich, die Quantität der Bewegung zu verändern; so muß es ihr auch unmöglich seyn, die Direction der Bewegung, die mechanischen Gesetze der körperlichen Natur durch ihren Willen zu bestimmen. Deßwegen urtheilt auch Leibniz über die Einwirkung der Seele auf den Körper überhaupt: Si des Cartes s'étoit apperçu, que la nature ne conserve pas] seulement la mê-

me force, mais encore la même direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit pas crû, que l'ame peut changer plus aisément la direction, que la force des corps. (cfr. Leibniz Theodicée §. 60. 61.)

Wenn es nach dem Bisherigen aus einer consequenten Behandlung Cartesianischer Principien und Lehrsätze nothwendig folgte, daß die Ausdehnung ein Attribut des göttlichen Wesens ist; so konnte wohl Spinoza den Cartesianischen Begriff von der Ausdehnung nicht beybehalten. Des Cartes hatte sich die Ausdehnung gedacht, als eine ruhende, träge Masse, welche durch Gott erst in Bewegung gesetzt werden mußte, damit abgesonderte Gestalten, einzelne Körper entstehen, oder als „ein von Raum nicht unterschiedenes, ganz unthätiges, blos geometrisches Etwas."

Spinoza sagt selbst a): er habe diesen Begriff

a) Ep. LXX. Porro ex Extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a caussa potentiori externa et hac de caussa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda.

schon früher verworfen, als durchaus untauglich, um daraus die Existenz der Körper zu erklären, ja sogar als ungereimt; sich selbst aber nie bestimmt und deutlich über diesen Begriff erklärt, vielmehr gesagt a): Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit. Welchen Grund Spinoza zu dieser Aeußerung gehabt haben mag, und das Wort: Ausdehnung beyzubehalten b); es läßt sich theils aus der zuletzt angeführten Stelle, theils aus dem ganzen Geist seines

a) Unmittelbar vorher stehen die Worte: Materiam a Cartesio male definiri per Extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimit.

b) Hr. Jacobi (Ueber die Lehre des Spinoza S. 192) erklärt sich die Sache so: „ich bin überzeugt, daß Spinoza, der so große Verfolgungen erlitten hatte und noch immer neuen ausgesetzt war, sich über diesen Punkt nicht blos geben wollte. So erkläre ich mir auch seine Antwort an einen Ungenannten in Paris, der zu wissen verlangte, wie Spinoza sich das Daseyn der einzelnen Dinge anders, als Cartesius, erklärte, welcher das ausgedehnte Wesen durch Gott in Bewegung setzen ließ. Spinoza antwortete nehmlich: das ausgedehnte Wesen sey bey ihm etwas ganz anders, als bey Cartesius; er würde sich vielleicht künftig hierüber deutlicher erklären; denn noch sey er mit dieser Sache nicht ganz im Reinen.“ Man vergl. auch S. 382. 383. dieser Schrift.

Systems leicht und mit Sicherheit abnehmen, unter welchem Begriffe er die Ausdehnung gedacht habe. Da das Wesen der Substanz in der Wirksamkeit oder Thätigkeit (actuosa essentia) besteht; so muß wohl auch die Ausdehnung nach seinem Sinne, als thätiges, wirksames Princip begriffen werden, dessen Beschränkungen oder Modificationen die einzelnen Körper bilden, wiewohl er sich offenbar von der mechanischen Ansicht der Dinge noch nicht losgerissen hat. Der Unterschied liegt allein darin, daß er das thätige Princip, welches des Cartes außer der Ausdehnung setzte, als einen ewigen und wesentlichen modus der Ausdehnung selbst betrachtete. Dieses folgte aber nothwendig daraus, daß er die Ausdehnung als Attribut der unendlichen Substanz beygelegt hatte.

Zur Erläuterung des andern Attributes, des Denkens, mag noch folgendes dienen:

Des Cartes hatte schon bemerkt, daß der göttliche Verstand von dem menschlichen wesentlich verschieden sey; und Spinoza wiederholte dieses noch nachdrücklicher in dem Schol. zu Eth. Part. I, Prop. XVII. Si ad aeternam Dei essentiam intellectus et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intel-

lectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent nec in ulla re, praeterquam in nomine convenire possent, non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste et canis, animal latrans.

Des Cartes hatte namentlich das Unterscheidende des göttlichen Verstandes darein gesetzt, daß er nicht empfindet, weil dieses Passivität, Passivität aber Abhängigkeit (von den Objecten) in sich schließt, und daß der göttliche Verstand und Wille eine und dieselbe einfache Handlung ist, durch welche er Alles zugleich erkennt, will und wirkt. Diese Grundzüge bildete Spinoza aus: Wenn der Verstand, sagt er a), zur göttlichen Natur gehört; so wird er nicht, wie unser Verstand, nach den erkannten Dingen (posterior rebus intellectis) noch zugleich mit denselben seyn können; denn Gott ist der Caussalität nach früher, als alle Dinge;

a) Das angeführte Scholion. Damit vergleiche man Cogit. metaph. Part II. Cap. VII. Porro ex perfectione Dei sequitur, ejus ideas non terminari, sicut nostrae, ab objectis extra Deum positis. Sed contra res, extra Deum creatae, a Dei intellectu determinantur; nam alias objecta per se suam haberent naturam et essentiam et priores essent, saltem natura, divino intellectu, quod absurdum est.

sondern die Wahrheit und das formelle Seyn der Dinge muß so seyn, weil es in dem göttlichen Verstande objective so existirt. Hieraus folgt, daß der göttliche Verstand die wahre Ursache der Dinge, sowohl ihrem Wesen als ihrer Existenz nach, ist und mit dem göttlichen Willen und der göttlichen Macht zusammenfällt.

Aber Spinoza fand es überhaupt nicht richtig, von dem göttlichen **Verstande** zusprechen; weil der Verstand (sowohl der unendliche, als der endliche) ein bestimmter modus des absoluten Denkens, das Denken in einer gewissen Form oder Beschränkung ist [a]) Hr. Jacobi drückt dieses in der angeführten Schrift so aus: in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, können weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens angetroffen werden, sondern nur der innere, erste allgemeine Urstoff derselben.

Wie verhalten sich aber nun diese zwey Attribute in der unendlichen Substanz zu einander? Diese Untersuchung bleibt uns noch übrig.

Ungeschickter hätte dieses Verhältniß wohl nicht ausgedrückt werden können, als es von Heydenreich (Natur und Gott nach Spinoza. S. 220. 221.) ausgedrückt worden ist: „die materielle Sub-

a) Eth. Part. I. Prop. XXXI.

stanz ist zugleich die denkende und dasselbe Individuum. Ein nothwendiges Wesen ist; außer ihm ist nichts, kann nichts seyn; also sind Materie und Gedanken Eigenschaften, Theile der Substanz.'. Wenn dieses Spinoza's Ideen-Gang war; so ist sein System im klaren Widerspruche mit sich selbst, so hat er sich in dem crassesten Dualismus befunden, von welchem ihn Heydenreich gerade durch jene Worte freysprechen will.

Spinoza drückt sich selbst über dieses Verhältniß (Eth. Part. II. Prop. VII.) so aus: Quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam substantiam pertinet et consequenter substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.

Also die denkende und ausgedehnte Substanz ist, als Substanz, Eine und ebendieselbe (im Gegensatz gegen des Cartes, welcher zweyerley Substanzen, die denkende und ausgedehnte, gesetzt oder die denkende und ausgedehnte Substanz getrennt hatte). Die Substanz ist weder reine Ausdehnung, noch reines Denken, sondern sie ist auf gleiche Weise ausgedehnt und denkend; oder sie ist die Identität des Denkens und der Ausdehnung. Es

ist nicht ein anderes Seyn, das sich durch die Ausdehnung und ein anderes, das sich durch das Denken ausdrückt; sondern es ist Ein absolutes Seyn, das sich bald durch das Eine, bald durch das Andere, weder allein durch die Ausdehnung, noch allein durch das Denken, sondern durch beyde auf gleiche Weise ausdrückt.

Diese Form, das Absolute auszudrücken, nennt Hr. Schelling a) die disjunctive. „Es ist nur Eines, aber dieses Eine kann auf gleiche Weise jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden. Jenes Eine und Selbe, das nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise jetzt als das eine, jetzt als das andere betrachtet werden kann, ist ebendeßwegen an sich weder das eine, noch das andere und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen, die Identität, beyder, indem es in seiner Unabhängigkeit von beyden dennoch gleicherweise jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribute betrachtet werden kann."

Damit ist die reelle Verschiedenheit der beyden Attribute im Spinozismus nicht aufgehoben, sondern gesetzt; diese Attribute sind zwar nicht getrennt, aber verschieden. Wozu hätte sonst

a) Philosophie und Religion S. 13.

Spinoza bemerkt (Eth. Part. I. Prop. X. Schol.): Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa **realiter** distincta concipiantur, h. e. unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere. Wie ließe sich anders verstehen, was er (Eth. Part. I. Def. 2.) sagt: At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore? Wie ließe sich anders erklären der Satz VI. Eth. Part. II.: Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro caussa habent; nebst seinem Beweise und Corollarium? Doch es folgt dieses schon aus dem Satze, daß jedes Attribut das Wesen der Substanz ausdrückt, dieses aber durch sich selbst begriffen werden muß; und so sind Ausdehnung und Denken diversa attributa, gleich ewig und unendlich mit der absoluten Substanz, so daß keines vom Andern producirt werden kann.

Das Denken, (sagt Hr. Jacobi in der angeführten Schrift. S. 191.) an sich betrachtet, gehört nach Spinoza eben so wenig zur Ausdehnung, als die Ausdehnung an sich betrachtet, zum Denken gehört; sondern sie sind vereiniget einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben un-

theilbaren Wesens sind; und noch bestimmter drückt er sich aus S. 208.: „es lieget keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes, verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als außer einander seyende Dinge, deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten, sondern alle sind nur Realitäten oder substanzielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges." Wie des Cartes zwischen zweyerley Substanzen einen reellen Unterschied setzte, so Spinoza zwischen zwey wesenhaften Attributen Einer und derselben Substanz.

Daß durch obige Behauptungen Spinoza nicht zum Dualisten gemacht werde, darf wohl kaum bemerkt werden. Der Dualismus tritt nie ein, wo verschiedene Eigenschaften sich in Einem Wesen durchdringen; der Dualismus ist nur da, wo Verschiedenes, nicht blos als verschieden, sondern als außer einander und für sich bestehend gesetzt wird. Der Dualismus kann also aufgehoben werden entweder wenn man die Verschiedenheit oder wenn man das Außer- einander- und für- sich-Bestehen des Verschiedenen aufhebt. Jenen Weg schlug Leibniz ein, um dem Cartesianischen Dualismus zu entgehen, diesen Spinoza; und unläugbar ist in dieser Hinsicht der Spinozismus reiner und

vollendeter, als die Leibniz'sche Monaden-Lehre. Dieses erhellet sogleich daraus, weil Leibniz außer seiner Monaden-Lehre noch die Idee der prästabilirten Harmonie zu Hilfe nehmen mußte, um die Aufgaben vollständig zu lösen, da hingegen durch die Spinozische Lehre von der Einen Substanz mit den unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens die vollständige und vollendete Lösung der ganzen Aufgabe gegeben ist. Man hat also den wahren Sinn des Spinozismus verfehlt, wenn man in ihm die Idee der Leibniz'schen Harmonia praestabilita finden wollte, wie schon Wolf deutlich genug gezeigt hatte. — Uebrigens lag offenbar die Art, wie im Spinozismus die Aufgaben der Philosophie gelöst wurden, näher, wenn man von dem Cartesianischen Systeme ausgieng. Denn der Spinozismus ist soweit (wenn anders unsere Entwicklung richtig ist) nichts, als der reine, consequente Cartesianismus. Was bey des Cartes der Verstand, und zwar (nach seinen Principien) willkührlich, beschränkte und getrennt hielt, hat bey Spinoza die sich selbst erkennende Vernunft frey gemacht und vereiniget.

Wir gehen nun über zu der Spinozischen Lehre von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen.

Die hieher gehörigen Sätze sind enthalten in den §§. 10—18. der Darstellung der Hauptsätze des Spinozismus.

Es ist unverkennbar, daß diese ganze Lehre nothwendig hervorgegangen ist aus der Spinozischen Lehre vom Absoluten und dem oben schon angegebenen Grundsatze, das Werden könne ebensowenig geworden seyn, als das Seyn, oder angefangen haben zu werden; „Materie ohne Form und Form ohne Materie seyen zwey gleich undenkbare Dinge; ihre Vereinigung müßte folglich überall eine wesentliche und nothwendige seyn" — endlich aus dem Grundsatze seiner Theorie über die menschliche Erkenntniß überhaupt, daß die reine Vernunft-Erkenntniß, welche von allen sinnlichen Beschränkungen abstrahirt, die Dinge unter der Form des Ewigen und Unendlichen betrachtet, die allein wahre und richtige sey.

Allein ebenhier wird Spinoza von Hrn. Jacobi angegriffen. Dieser sagt (in der angeführten Schrift S. 407.): was er (Spinoza) eigentlich zu Stande bringen wollte, eine natürliche Erklärung endlicher und successiver Dinge konnte durch seine Vorstellungs-Art so wenig, als durch irgend eine andere erreicht werden."

Wenn es erlaubt ist, von der Meynung eines

so tiefen Kenners und scharfsinnigen Beurtheilers des Spinozismus abzuweichen; so mögen hier folgende Bemerkungen stehen.

Begreife ich den Spinoza recht, so konnte er überhaupt keine Erklärung des Daseyns endlicher Dinge geben wollen; er konnte überhaupt das Daseyn der endlichen Dinge nicht begreiflich machen wollen. Darin besteht allerdings auch nach Hrn. Jacobi der Mangel des Spinozismus, dieses ist gerade die Seite, von welcher er mit Erfolg angegriffen werden kann, daß er keine Rechenschaft gab von der inneren Möglichkeit solcher einzelnen Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz. Allein, wie mir scheint, liegt der Grund hievon tief im Spinozismus. Alles Erklären bezieht sich auf ein Werden der Dinge, und indem nun Spinoza dieses läugnete, mußte er auch auf eine Erklärung der endlichen Dinge Verzicht thun. Seine Philosophie gehet aus von der Vernunft, welche Alles erkennt, wie es ist, nicht wie es wird, Alles in seinem vollendeten Daseyn anschaut, nicht dem Werden gleichsam zusieht. Um die Sache bestimmter auszudrücken: Spinoza fühlte wohl, die schwierigste Aufgabe für den Philosophen sey, das Daseyn der endlichen Dinge zu erklären, wie sich das Unendliche in einem Endlichen darstel-

len könne. Dieser Schwierigkeit wollte er dadurch entgehen, daß er behauptete, die endlichen Dinge seyen nicht reell-verschiedene oder getrennte Wesen, sondern machen (nach der allein wahren Ansicht der Vernunft) Ein absolutes Ganze, Ein Individuum aus, gleich ewig mit dem Absoluten; es finde also kein Uebergang vom Unendlichen zu einem Endlichen Statt, das Unendliche ist nicht caussa transiens, sondern immanens. Noch weniger konnte Spinoza eine Erklärung des Daseyns successiver Dinge zu Stande bringen wollen, als insofern er die Succession für ein bloßes Wesen der Einbildung erklärte. Hr. Jacobi sagt: „Spinoza mußte eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eines nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also im Grunde eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit annehmen." Allein er läugnete ja, daß die endlichen Dinge, eines nach dem andern, zur Wirklichkeit gekommen seyen, indem er behauptete, die Zeit sey ein bloßes Bild der sinnlichen Einbildungskraft, dem Vernunftbegriffe nach seyen alle Dinge zugleich vorhanden. Er dachte sich ein Verhältniß der Dependenz ohne Succession, und es fragt sich nun, ob dieses unmöglich oder ungereimt ist? Diese Frage würde sich auch so ausdrücken lassen: ist es unmöglich und ungereimt, den Begriff

der Caussalität anders zu denken, als unter der Form der Zeit? Gehet für die Erkenntniß das Wesentliche von dem Begriffe der Caussalität verloren, wenn wir ihn ohne die Form der Zeit anwenden oder denken wollen? Und darüber möchten wir Folgendes bemerken: der Begriff der Caussalität (dieß wird vorausgesetzt) ist ein reiner Verstandesbegriff, die Zeit eine bloße Form der Anschauung oder der Sinnlichkeit. Ist es nun widersprechend und ungereimt, den Verstand von der Sinnlichkeit zu trennen, gleichsam zu isoliren und zu behaupten, der reine Verstandesbegriff der Caussalität habe in Beziehung auf das Daseyn endlicher Dinge und ihr Verhältniß zum Unendlichen objective Realität, so daß das Unendliche die Ursache des Endlichen sey, aber beyde seyen dennoch von Ewigkeit her zugleich, indem die Zeit, unter welcher wir uns das Caussalitäts-Gesetz vorstellen, ein bloßes Schema der Einbildungskraft sey a)? Wie ein Begriff überhaupt unter verschiedenen Formen gedacht werden kann, ohne daß sein inneres Wesen verändert oder aufge-

a) Des Cartes ad Obj. prim.: Lumen naturale non dictat, ad rationem efficientis requiri, ut tempore prior sit suo effectu; nam contra non proprie habet rationem caussae, nisi quamdiu producit effectum, nec proinde illo est prior.

hoben wird; läßt sich nicht ebenso der Begriff der Dependenz (als das Wesentliche im Begriffe der Caussalität) denken unter verschiedenen Formen, so daß, wenn man auch von diesen Formen abstrahirt, dennoch das Wesentliche mit Recht gedacht werden kann? Erscheinen müßen die endlichen Dinge freylich als successiv, weil die Zeit eine nothwendige Form der Sinnlichkeit ist; aber ist es nun ungereimt zu behaupten, daß es eine höhere Betrachtungsweise der Dinge giebt, nach welcher keine Succession ist und daß diese höhere Betrachtungsweise die allein wahre, dem objectiven Wesen der Dinge angemessene sey? Ist es nach dem bisherigen möglich, das Caussalitäts-Verhältniß ohne die Zeitbestimmung zu denken, wie viel mehr muß dieses zugegeben werden bey demjenigen Verhältnisse, welches Spinoza setzte, dem kategorischen oder Identitäts-Verhältnisse? Und wenn es überhaupt möglich ist, den Verstand von der Sinnlichkeit zu isoliren; so hatte Spinoza nach den von des Cartes entlehnten Grundsätzen über die menschliche Erkenntniß Grund genug, es wirklich zu thun.

Auf einen andern Vorwurf, den man, was diese Lehre von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen betrifft, dem Spinoza gemacht hat, daß er nehmlich Gott mit den Dingen identi-

ficire, Rücksicht zu nehmen, scheint in unserer Zeit kaum mehr nöthig zu seyn. Der Vorwurf ist so alt, als das System; und so auch die Antwort. Spinoza hat sie selbst in Ep. XXIX. gegeben; wir führen sie wörtlich an: Quae circa substantiam considerare velim, sunt: primo, quod ad ejus essentiam pertinet existere; secundum, quod ex hoc primo sequitur, est, quod substantia non multiplex, sed unica duntaxat ejusdem naturae existat. Tertium denique, quod omnis substantia non nisi infinita possit intelligi. Substantiae vero affectiones Modos voco, quorum definitio, quatenus non est ipsa substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest. Quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus. Ex quo porro sequitur, nos, ubi ad solam modorum essentiam, non vero ad ordinem totius naturae attendimus, non posse concludere ex eo, quod jam existant, ipsos postea exstituros aut non exstituros vel antea exstitisse aut non exstitisse. Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere. Ex quo oritur differentia inter aeternitatem et durationem. Per durationem enim modorum tantum existentiam explicare possumus; substantiae

vero per aeternitatem h. e. infinitam existendi, seu, invita latinitate, essendi fruitionem a).

Ebenso ist auch geantwortet worden auf einen andern Einwurf, nehmlich daß der Spinozismus die Individualität überhaupt aufhebe; indessen scheint dieser Einwurf einer genaueren Prüfung zu bedürfen.

Spinoza behauptet, (um nur dieses Eine zu bemerken) daß zwischen den endlichen Dingen keine reale, sondern nur eine modale Unterscheidung Statt finde. Wie kann damit die Individualität der endlichen Dinge (im ächten Sinne des Wortes) bestehen? Die Individualität der endlichen Dinge schließt doch wohl in sich ein Selbst- und für-sich-Leben der einzelnen endlichen Dinge, d. h. ein von dem Daseyn der übrigen endlichen Dinge reell-verschiedenes, in sich abgeschlossenes Daseyn. Epist. XXIX. sagt Spinoza: Ii prorsus garriunt, ne dicam, insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus sive corporibus ab invicem realiter distinctis conflatam esse putant. Dasselbe gilt auch von den endlichen denkenden

a) Auch Herr Schelling hat hierauf geantwortet in seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit. Vermischte Schriften S. 404. seq.

Dingen; denn die Gründe, die dagegen angeführt sind, gelten allgemein und sind hergenommen aus der pantheistischen Ansicht der Welt. Wollte man das Daseyn reell-verschiedener endlicher Dinge, d. h. die Individualität der endlichen Dinge behaupten; so würde man auf die Behauptung gerathen, daß die unendliche Menge einzelner endlicher Dinge das Wesen der unendlichen Substanz ausmache; was dem Spinoza ebenso ungereimt ist, als wenn man behaupten wollte, aus der Addition vieler Cirkel entstehe ein Quadrat oder ein Dreyeck. Nach den so eben angeführten Worten fährt nehmlich Spinoza also fort: Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum aut quid aliud, tota essentia diversum, conflare studeat a).

Aber es ist nun, betreffend das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, noch ein Hauptsatz zu beleuchten übrig, nehmlich dieser: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent.

Des Cartes hatte behauptet, daß der göttliche Verstand und der göttliche Wille und die göttliche

a) Des Cartes betrachtete die endlichen Dinge als Substanzen und setzte zwischen ihnen insofern eine reelle Verschiedenheit fest.

Macht ein und dasselbe seyen, dabey aber dennoch Gott ein liberum arbitrium, eine indifferentiam voluntatis beygelegt, vermöge welcher er eine ganz andere Welt, eine ganz andere Ordnung der Dinge, die der vorhandenen gerade entgegengesetzt wäre, habe wirklich machen können (vergl. oben in der Darstellung der Cartesianischen Philosophie §. 33.), ungeachtet er die Indifferenz oder Gleichgültigkeit des Willens beym Menschen für die niedrigste Stufe der Freyheit erklärte, weil sie einen Mangel der Erkenntniß beweise.

Dieses schien dem Spinoza einen Widerspruch zu enthalten. Quid hoc aliud esset, sagt er, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id, quod vult, necessario intelligit, sua voluntate efficere possit, ut res alio modo, quam intelligit, intelligat; quod magnum est absurdum.

Mit unverkennbarer Rücksicht auf die Cartesianische Philosophie erklärt er sich hierüber noch näher in Ep. LX. Si animo volvis, sagt er, indifferentiam non nisi ignorantiam vel dubitationem esse, atque voluntatem semper constantem et in omnibus determinatam, virtutem necessariamque intellectus esse proprietatem; videbis, mea verba penitus cum veritate concordare. Si affirmamus, Deum potuisse rem non

velle et non potuisse eam non intelligere, Deo diversas attribuimus libertates, alteram necessariam, alteram indifferentem et consequenter Dei voluntatem ab essentia sua suoque intellectu diversam concipimus et hoc pacto in aliam ac aliam incidemus absurditatem.

Diese ganze Argumentation beruht offenbar auf einer consequenten Behandlung des auch von des Cartes aufgestellten Satzes, daß Denken und Wollen in Gott Eins, und jeder Act des Denkens nichts anderes sey, als ein Act des Wollens und Wirkens. In dem Schol. zu Eth. Part. I. Prop. XVII. sagt Spinoza deutlich, daß, die Identität des Denkens und Wollens vorausgesetzt, keine andere Annahme übrig bleibe, als daß Gott allein nach den nothwendigen Gesezen seiner Natur wirke.

Nothwendig und frey als Gegensätze anzunehmen, sagt Spinoza, ist ungereimt und der Vernunft widerstreitend. Zufällig und Nothwendig auf der einen Seite, und Gezwungen und Nothwendig auf der andern sind einander entgegengesetzt.

Hieraus folgte unmittelbar, daß die Welt die vollkommenste ist, weil sie aus der Nothwendigkeit der vollkommenen Natur Gottes hervorgieng; für welchen Satz Spinoza in dem citirten Scol. noch mehrere andere Gründe anführt. Die Un-

vollkommenheiten sind nur scheinbar, weil wir das ganze Universum nicht zu übersehen im Stande sind.

Doch schien ihm diese Meinung, welche Alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft, von der Wahrheit weniger abzuweichen, als eine andere, nach welcher Gott sub ratione boni handeln soll. Schon des Cartes hätte die teleologische Ansicht und Deutung der Natur verworfen, aus dem einfachen Grunde, quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus (Dei) consiliorum participes esse putemus; — Gott dürfe, sagt des Cartes, nur als die wirkende Ursache der Dinge betrachtet werden — und damit fiel das ganze System der Endursachen a).

a) Die Verwerfung des Systemes der Endursachen folgte schon aus dem Satze: daß der göttliche Verstand und der göttliche Wille eine und dieselbe einfache Handlung ist, durch welche er Alles zugleich erkennt, will und wirkt.

b) Die Hauptstellen verdienen wörtlich angeführt zu werden.

Eth. Part. I. Prop. XXXIII. Schol II. — Hi (qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere) aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam

Spinoza verwarf gleichfalls die Endursachen, aber zum Theil aus andern Gründen, welche in der neueren Zeit ein besonderes Interesse bekommen zu haben scheinen. Seine vornehmsten Gründe sind diese: durch die Annahme von Endursachen werde Gott einem Schicksale unterworfen, es werde ihm beygelegt ein Verlangen oder eine Sehnsucht nach einem vollkommeneren Zustande b).

ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus, tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam et unicam liberam caussam esse. Eth. Part. I. Append. — Hoc adhuc addam, nempe hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera caussa est, ut effectum considerat et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur et quo pluribus aliquid caussis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de caussa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de caussa priores factae sunt, omnium perfectissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit; nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.

Es wäre wirklich, wie es scheint, eine der philosophischen Untersuchung würdige Frage, ob diejenige, welche dem Systeme der Endursachen anhängen, in der That (wenn sie ihre Gedanken consequent verfolgen) etwas anderes vertheidigen, als die in der neusten Zeit so hart angegriffene Lehre von einem Schicksale und Werden, welchem sich Gott unterworfen habe; oder folgen die Einwendungen des Spinoza gegen das System der Endursachen nur aus seiner pantheistischen Ansicht der Welt? Eine nähere Entwicklung dieser Fragen liegt jedoch von unserem Zwecke zu entfernt.

Spinoza begnügte sich indessen nicht damit, die Meinung von den Endursachen zu widerlegen; er suchte auch ihren Ursprung zu erklären. Er liegt darin, daß die Menschen nicht wissend die Ursachen der Dinge gebohren werden und sich doch zugleich des Verlangens, ihren Nutzen zu suchen, bewußt sind. Es ist also schon eine Täuschung, wenn die Menschen, nach Zwecken zu handeln, sich einbilden; und diese falsche Vorstellungs-Art wird auf Gott übergetragen. Das ganze System der Endursachen ist ein eingebildeter Anthropomorphismus.

Wenn aus dem bisherigen wenigstens soviel hervorzugehen scheint, daß Spinoza auf seine Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen

durch die Cartesianische Philosophie geführt werden konnte, indem er entweder ihre Lehrsätze consequent verfolgte oder ihren Schwierigkeiten ausweichen wollte; so trägt der Spinozismus dieses Gepräge noch auffallender an sich, wenn man seine Ansicht von den endlichen Dingen an und für sich und im Verhältnisse zu einander betrachtet.

Was das letztere betrifft, nehmlich das Verhältniß der endlichen Dinge zu einander, namentlich der denkenden zu den ausgedehnten; so ist die Spinozische Lehre offenbar nichts anderes, als das in sich selbst vollendete systema assistentiae; Gott verändert oder modificirt das Denken ebenso, in derselben Ordnung und Uebereinstimmung, wie er die Ausdehnung verändert oder modificirt; der Begriff ist nicht vor dem Objecte, noch das Object vor dem Begriffe, sondern beyde sind in dem Absoluten zugleich und beziehen sich ursprünglich und nothwendig auf einander.

In der Physik hängt Spinoza gleichfalls (wie schon oben angemerkt wurde) nicht weniger, als des Cartes, an der mechanischen Ansicht der natürlichen Dinge. Der Unterschied ist nur der, daß Spinoza die Ausdehnung und die Bewegung, welche des Cartes außer dem Absoluten setzt, werden und anfangen läßt, in das absolute Wesen der Na-

tur selbst als ein ewiges Attribut und unmittelbaren modus derselben setzt. Mit Recht fragt daher der Urheber der Natur-Philosophie (vermischte Schriften Bd. I. S. 418.): „zweifelt man, daß schon durch die dynamische Ansicht der Natur die Grund-Ansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müßen?“

Nicht minder auffallend ist die Aehnlichkeit und der Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie in der Lehre von der menschlichen Seele.

Nach Spinoza ist die menschliche Seele ein bestimmter modus des absoluten Denkens. Inwiefern er darin von des Cartes abweicht und dennoch in gewißer Hinsicht mit ihm übereinstimmt, hat Ludwig Meyer in seiner Vorrede zu den Princip. phil. Cartes. more geom. demonstr. ausgeführt: nach des Cartes ist die Seele eine absolut-denkende Substanz (substantia absolute cogitans). Spinoza dagegen giebt zwar zu, daß es in der Natur eine denkende Substanz gebe, läugnet aber, daß sie das Wesen der menschlichen Seele constituire, und behauptet vielmehr, das Denken sey ebenso absolut-unbegränzt, wie die Ausdehnung, und, gleichwie nun der Körper (auch nach des Cartes) nicht die absolute, sondern eine nach den Gesetzen der

ausgedehnten Natur auf gewiße Weise durch Bewegung und Ruhe bestimmte Ausdehnung ist, ebenso sey die menschliche Seele nicht das absolute, sondern ein nach den Gesetzen der denkenden Natur auf gewiße Weise bestimmtes Denken, welches mit dem menschlichen Körper anfängt zu seyn. Die letztere Behauptung, wie überhaupt die ganze Psychologie des Spinozismus, gehet hervor aus dem allgemeinen Grundsatze, daß das Denken ursprünglich und nothwendig bey der Ausdehnung sey und umgekehrt.

Uebereinstimmen beyde darin, daß die Natur und das Wesen der geistigen Dinge im Denken bestehe, alle übrigen Eigenschaften nur Modificationen des Denkens seyen. Dieß ist ein anderer Hauptsatz, aus welchem Spinoza seine Psychologie mit allen ihren Einseitigkeiten und Mängeln ableitete. Ebendaher, daß Spinoza in der geistigen Welt nichts höheres, überhaupt nichts anderes kennt, als den Gedanken, daß ihm der wahre und lebendige Begriff der Freyheit, als eines Vermögens, welches über den Gedanken steht und dieselben beherrscht, völlig unbekannt ist, rührt die Kälte, Leblosigkeit seines Systemes und das Unerbittliche Herbe seiner Bestimmungen. Vor diesen Irrthümern bewahrten den des Cartes nicht seine theoretischen

Lehrsätze (denn aus diesen mußten sich dieselben Folgerungen ergeben), sondern allein sein inniges und lebendiges Gefühl, welches offenbar mit seiner wissenschaftlichen Ansicht kämpfte.

Die Spinozische Lehre vernichtete zuerst nothwendig die Freyheit und Imputabilität der menschlichen Handlungen. Wie des Cartes in der Lehre von der menschlichen Freyheit mit sich selbst im Widerstreit ist, wie nahe er dem Spinozismus dadurch kam, daß er den Willen vom Denken oder von einer göttlichen Bestimmung abhängig machte, wurde oben nachgewiesen. Spinoza trug kein Bedenken, dasjenige auszusprechen, vor dessen Gedanken sich das Gefühl des des Cartes sträubte. Sollte es auch wahr seyn, daß mit dem Pantheismus wenigstens die formelle Freyheit bestehen kann; im Spinozismus ist sie vernichtet. Er erklärt sie ausdrücklich für eine bloße psychologische Täuschung a). Der Wille kann nach ihm der Seele nur zugeschrieben werden, insofern sie betrachtet wird, als der zureichende Grund, aus welchem gewiße Gedanken

a) Haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii et caussarum, a quibus determinantur, ignari. Man vergleiche damit Leibnizens Theodicee P. I. §. 50.

hervorgehen b). Daß damit alles sittliche Streben, und alle Imputabilität der menschlichen Handlungen aufgehoben werde, gesteht Spinoza in den herbsten Ausdrücken selbst: Ep. LXII. sagt er von seinem Gegner: Quod porro statuit, quod, si a caussis externis cogeremur, virtutis habitum acquirere possit nemo; nescio quis ipsi dixerit, non posse ex fatali necessitate, sed tantum ex libero mentis decreto fieri, ut firmato et constanti simus animo.

Ep. XXIII. Homines coram Deo nulla alia de caussa sunt inexcusabiles, quam quia in ipsius Dei potestate sunt, ut lutum in potestate figuli, qui ex eadem massa vasa facit, alia ad decus, alia ad dedecus.

Ep. XXV. Quod dixi, nos ideo esse inexcusabiles, quia in Dei potestate sumus, ut lutum in manu figuli, hoc sensu intelligi volui, videlicet, quod nemo Deum redarguere potest, quod ipsi naturam infirmam seu animum impotentem dederit.

b) Cogit. metaph. Part. II. Cap. XII. Actiones illae cogitativae, quae nullam aliam sui caussam agnoscunt, quam mentem humanam, volitiones vocantur; mens vero humana, quatenus concipitur ut caussa sufficiens ad tales actiones producendas, voluntas vocatur.

Possunt homines excusabiles esse et nihilo minus beatitudine carere et multis modis cruciari. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est et tamen jure suffocatur.

Auffallend bleibt es inzwischen, daß Spinoza die Freyheit nicht mit pantheistischen, sondern mit deterministischen Gründen bestreitet — und so ist denn Spinoza hier von seinem Standpuncte herabgestiegen.

Wie diesemnach durch diese Lehre alles freye; sittliche Streben nach Tugend und Vollkommenheit aufgehoben ist; so erklärt Spinoza auch die Begriffe von Gut und Bös, Lob und Tadel, Sünde und Verdienst für eine bloße subjective Täuschung, für Weisen der Einbildungskraft (siehe den Append. zu Part. I. Eth. und vergl. damit die Stelle in Ep. XXXII. Verum quidem est, impios Dei voluntatem suo modo exprimere, ideo tamen cum probis nullatenus sunt comparandi, quo enim res aliqua plus perfectionis habet, eo etiam magis de Deitate participat Deique perfectionem exprimit magis) a).

a) Aus dieser Stelle erhellt, daß Spinoza das Böse in einen bloßen Mangel der Vollkommenheit setzte, da hingegen des Cartes dasselbe richtiger für etwas positives ansah.

Selbst die intellectuelle Liebe Gottes ist wie alles andere, weiter nichts, als ein modus der unendlichen Liebe, mit welcher Gott oder die Natur sich selbst liebt, hat also keinen sittlichen Werth. Alle diese Folgerungen glaubte Spinoza aus seinem Systeme um so ruhiger machen zu dürfen, da sich in andern Systemen, namentlich in dem Cartesianischen, dieselbe unauflösliche Schwierigkeit finde a).

Wenn nun aber wirklich aus allem bisherigen hervorzugehen scheint, daß der Spinozismus nichts weiter ist, als der consequente, vollendete Cartesianismus; so entsteht natürlich die Frage: wie läßt es sich erklären, daß des Cartes auf halbem Wege stehen blieb?

Was ihn an der Vollendung seines Systemes aufhielt, war ohne Zweifel neben einer besonderen Richtung seines philosophischen Geistes, welcher an dem Leben der Menschen, wie es sich äußerlich darstellt, näheren Antheil nahm und neben der Furcht vor der Verketzerung (welche sich besonders in seinen Briefen nicht verbirgt) auch sein klares, reges, sittliches Gefühl. Wie denn auch der Spinozismus nicht allein aus dem strengen, consequen-

a) Ep. LXII. Denique tuus amicus, qui haec mihi objicit, vellem, ut mihi responderet, qua ratione ille humanam virtutem, quae ex libero mentis decreto oritur, simul concipiat cum Dei praeordinatione. Quod si cum Cartesio fatetur, se haec nescire conciliare, ergo telum, quo ipse transfixus jam est, in me vibrare conatur. Sed frustra. Nam si meam sententiam attento animo examinare velis, omnia congruere videbis.

ten Geiste des Spinoza hervorgieng, sondern vollkommen erklärlich zu seyn scheint nur aus einer besonderen schwärmerischen Gemüthsstimmung, welche dem Spinoza eigenthümlich war und es ihm möglich machte, sich ganz und gar der Natur hinzugeben und im Unendlichen zu verlieren. Treffende Gedanken finden sich hierüber in Hr. Schellings vermischten Schriften Bd. I. S. 159. seq. Es sey mir erlaubt, mit folgenden Worten dieser Stelle zu schließen.

„Lassen Sie uns hier stille stehen und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Systemes entgegengieng. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben! Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, daß er den Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte!“

Anhang.

Wenn in dem bisherigen nachgewiesen ist, wie der Spinozismus aus der Cartesianischen Philosophie sich entwickeln konnte, und (in gewißer Hinsicht) entwickeln mußte; so scheint sich die schon mehrmals aufgeworfene Frage: ob man auf dem Wege der consequenten Speculation nothwendig auf den Pantheismus geführt werde? und somit auch auf den Fatalismus? gerade hier sehr natürlich aufzudrängen. Wiewohl für die Beantwortung

dieser Frage aus dem vorliegenden Beyspiele schon deßwegen nichts zuverlässiges abgeleitet werden kann, weil einerseits die Cartesianische Philosophie nicht die einzig-mögliche ihrer Art ist, anderseits auch der Spinozismus nicht die einzige, und (wie aus der ganzen voranstehenden Entwicklung hervorgeht), nicht die vollendetste Form des Pantheismus ist. Inzwischen mögen über diese Frage hier noch einige kurze allgemeine Bemerkungen angehängt werden, durch welche mögliche Mißdeutungen einiger in der bisherigen historischen Untersuchung enthaltenen Stellen verhütet werden sollen.

Die schwierigste Aufgabe für den Philosophen ist (wie schon oben bemerkt wurde) die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Endliche zum Unendlichen, die Welt zu Gott gedacht werden soll. Dieses Verhältniß kann nur auf zweyerley Art bestimmt werden; es ist entweder das Verhältniß der Immanenz (welches der kategorischen Form entspricht), oder dasjenige Verhältniß, welches der hypothetischen Form entspricht. Das eigenthümliche jedes dieser zwey Verhältnisse und wodurch sich das eine von dem andern unterscheidet, scheint auf folgende Art angegeben werden zu müßen:

Wird (wie es im Spinozismus der Fall ist) zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen das Verhältniß der Immanenz gedacht, so wird das Unendliche gesetzt als Substanz, das Endliche als Accidens; Bestimmung oder Modification dieser Einen, unendlichen Substanz. Das Endliche

ist **abhängig** von dem Unendlichen, insofern das Accidens nicht als für sich, sondern nur als in der Substanz bestehend gedacht werden kann; und wenn das Wesen der Substanz zugleich bestimmt wird als reine, absolute Thätigkeit (wie es der Spinozismus gleichfalls bestimmt); so kann das Unendliche auch als die Ursache des Endlichen, das Endliche als das Gewirkte vorgestellt werden. Aber **der** wesentliche Charakter bleibt, daß, weil das Accidens nicht **außer** (extra) der Substanz, sondern nur **in** der Substanz besteht, zwischen dem Endlichen und Unendlichen das Verhältniß der Immanenz, das Unendliche als die caussa immanens des Endlichen vorgestellt wird; und dieses ist der allgemeine Charakter des Pantheismus.

Diesem Verhältnisse entgegen stehet das obengenannte hypothetische Verhältniß. Das unterscheidende dieses Verhältnisses hat man nicht selten darein gesetzt, daß durch dasselbe ein **Zeitverhältniß** gedacht werde; also (in der Anwendung auf unsere Aufgabe) ein **Uebergang** vom Unendlichen zum Endlichen **in der Zeit**. Man hat auch diejenigen Systeme, welche dieses Verhältniß setzen, gewöhnlich von dieser Seite angegriffen. Es ist darüber schon oben geurtheilt worden. Dem **Begriffe** nach muß die Ursache allerdings dem Gewirkten vorangehen; aber weiter kann wohl auch nicht behauptet werden und dieses Verhältniß würde sich also insofern von dem ersteren nicht unterscheiden, indem auch bey diesem die Substanz frü-

her gedacht werden muß als die Accidenzen; wie Spinoza sagt: Substantia prior est suis affectionibus. Soll sich dieses Verhältniß dennoch von dem ersteren unterscheiden (wie es denn wirklich der Fall seyn muß); so kann dieser Unterschied in nichts anderem liegen, als daß durch dasselbe das Gewirkte gesetzt wird außer der Ursache. Es haben also die endlichen Dinge ein Daseyn für sich außer dem Unendlichen; es kommt ihnen ein eigenes, wenn gleich nicht unabhängiges Daseyn zu; da sie im Gegentheile nach dem ersteren Verhältnisse kein Daseyn und Leben für sich, außer dem Unendlichen, haben, sondern nur in dem Unendlichen leben und sind.

Dieses sind die zwey verschiedene Arten, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen darzustellen. Welche soll gewählt werden? Für die Wahl der einen oder der andern können nach meiner Einsicht nur folgende Momente entscheiden: es muß diejenige gewählt werden, welche 1) in theoretischer Hinsicht befriedigender ist, und 2) mit den Forderungen und Zwecken der praktischen Vernunft am besten übereinstimmt.

Was den ersteren Punkt betrifft, so hat man namentlich dem Spinozismus den Vorwurf gemacht, daß er das Endliche mit dem Unendlichen vermenge, identificire, und dem ungereimten Satz aufstelle, das dynamisch-Unendliche (die Substanz) werde constituirt durch das Numerisch-Unendliche (die Accidenzen). Allein so wesentlich verschieden

der Begriff der Substanz vom Begriffe des Accidens ist (welche Verschiedenheit in dem Spinozismus genau und streng angegeben wird); so wenig kann das Endliche je als das Unendliche, oder das Unendliche als das Endliche gedacht, so wenig kann behauptet werden, daß Wesen der Substanz werde constituirt durch die Accidenzen. Der Pantheismus trennt wohl das Endliche nicht von dem Unendlichen, aber unterscheidet es von demselben.

So wenig demnach jene Einwürfe gegründet sind; so sieht man doch nicht ein, wie der Pantheismus in theoretischer Hinsicht befriedigender seyn soll, als das ihm entgegensetzte System. Die Affectionen oder modi der unendlichen Substanz sind ebenso unbegreiflich, und unerklärlich, als das Daseyn der außer dem Unendlichen existirenden Welt a). Will man die endlichen Dinge ganz und gar vernichten, so daß überhaupt außer (nicht nur extra, sondern auch praeter) dem Unendlichen Nichts ist; so geräth man auf die Behauptung, daß das Absolute sich geoffenbart habe in einem Scheinbilde, man geräth auf die Behauptung, daß nicht nur die sinnliche Erkenntniß, sondern auch die Verstandes-Erkenntniß bloße Täuschung sey; da doch nur diejenige Philosophie eine wahrhaft menschliche seyn kann, (und eine andere wollen wir nicht), welche das Produkt der harmonischen Zu-

a) Auch dem transcendentalen Idealismus ist es nicht gelungen zu erklären, wie das absolute Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt und dadurch ein endliches Ich wird.

sammenwirkung aller intellectuellen Kräfte ist, in welcher jede Function der geistigen Kraft ihren eigenthümlichen Werth hat.

Wenn diesemnach die zwey Systeme, von welchen hier die Rede ist, in theoretischer Hinsicht zum wenigsten gleich stehen; so könnte nun für das eine oder das andere noch entscheiden die bessere Uebereinstimmung mit den Forderungen und Zwecken der praktischen Vernunft. Das Wesen derselben besteht in der Freyheit und dem damit innigst verbundenen Bewußtseyn von Gut und Bös, Schuld und Verdienst; oder in der Freyheit und dem Gewissen, welche ihr unbedingtes, ewiges und unwandelbares Gesetz haben. Dieses Wesen der praktischen Vernunft wird durch den Pantheismus zerstört. Insofern er den endlichen Dingen kein Daseyn und Leben für sich, sondern nur in dem Unendlichen giebt, hebt er die Individualität und, — weil nur mit dieser ein höherer oder geringerer Grad der Freyheit verbunden seyn kann, — auch die Freyheit der endlichen Wesen auf. Auf die Freyheit kann aber der Mensch nicht Verzicht thun, ohne seine Vernunft mit sich selbst in einen unauflöslichen Widerspruch zu verwickeln. Sich mit des Cartes auf das Bewußtseyn oder Gefühl der Freyheit zu berufen, scheint unsicher, insofern dieses Gefühl allerdings eine psychologische Selbsttäuschung seyn könnte; aber mit der Freyheit werden gewiße Begriffe und Grundsätze für nichtig erklärt, welche in der Vernunft, (sofern sie praktisch ist) gegründet und ebenso wahr und nothwendig sind, als die theoretischen Axiome A=A, — A nicht=A. Diese Begriffe und Grundsätze für Täuschung erklären (wie Spinoza ehrlich genug thut), heißt die praktische Vernunft und somit das Wesen der Vernunft überhaupt auflösen. Der Pantheismus zerstört sich selbst, insofern seine theoretische Ansicht mit den Forderungen und Zwecken der praktischen Vernunft im Widerstreit ist.

In dem anderen Systeme, welches den endlichen Dingen ein Daseyn und Leben außer dem Unendlichen giebt, ist das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen so bestimmt, daß es die Freyheit der endlichen Wesen wenigstens nicht unmittelbar aufzuheben, daß dieselbe wenigstens nicht geradezu unmöglich und widersprechend zu seyn scheint a); und es ist nun die Aufgabe der Philosophie, diese Vereinigung zu suchen, wodurch die theoretische Vernunft mit der praktischen in Uebereinstimmung gebracht und somit die Wissenschaft vollendet wird. Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Versuche, diese Vereinigung darzustellen, anzuführen und zu prüfen; — sollten sie mißlungen seyn; so kann die Wissenschaft darin nur um so kräftigere Aufforderung finden, einen neuen Weg zu suchen, um ihr Ziel zu erreichen. Statt, auf alle wissenschaftliche Forschung resignirend, sich dem Glauben in die Arme zu werfen, strenge sie die eigene Kraft an und vertraue dem ewigen Geiste, der die endlichen Geister erzieht und diejenigen, die mit Ernst und Liebe nach der Wahrheit streben, zur Vollkommenheit der Erkenntniß führen wird!

a) Man giebt gerne zu, daß Abhängigkeit die Selbstständigkeit, sogar die Freyheit nicht aufhebe; behauptet aber doch mit Recht, daß der Pantheismus die Freyheit aufhebe, weil er jene Abhängigkeit auf eine eigenthümliche Art bestimmt so, daß es eine Abhängigkeit nicht nur dem Werden, sondern auch dem Seyn nach ist.





